VIGILIAE CHRISTIANAE

A REVIEW OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-chief

CHRISTINE MOHRMANN
Nimeguen/Amsterdam

G. QUISPEL
Utrecht

W. C. v. UNNIK
Utrecht

J. H. WASZINK
Leyden

Associate Editors

W. DEN BOER
Leyden

J. W. PH. BORLEFFS
The Hague

A. BOULANGER †
Paris

P. COURCELLE
Paris

R. M. GRANT
Chicago

W. JAEGER †
Cambridge (Mass.)

H. H. JANSSEN
Nimeguen

M. McGUIRE
Washington

H. I. MARROU
Paris

F. G. VAN DER MEER
Nimeguen

A. D. NOCK
Cambridge (Mass.)

H. CH. PUECH
Paris

A. SIZOO †
Amsterdam

A. WIFSTRAND
Lund

VOLUME XV

1961

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY
AMSTERDAM (C.)

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

I. ARTICLES

BARNARD, L. W.: The Epistle of Barnabas — a Paschal Homily? 8
BARROW, R. H.: Remota... Iustitia 116
BARTELINK, G. J. M.: Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens 32
BAUER, J. B.: Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium . . 1
BEUKERS, S. J., CL.: 'For our Emperors, Soldiers and Allies' . . . 177
CORNÉLIS, E. M. J. M.: Quelques éléments pour une comparaison entre l'Evangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes 83
DÉCARIE, V.: Le paradoxe de Tertullien 23
DUNN, W.: What does 'Gospel of Truth' mean? 160
GRANT, ROBERT M.: The Mysterie of Marriage in the Gospel of Philip 129
HANSON, R. P. C.: The Liberty of the Bishop to improvise Prayer in the Eucharist 173
KARPP, HEINRICH, Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer 165
KLIJN, A. F. J.: Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum 146
NAGEL, WALTER: Gerechtigkeit — oder Almosen? (Mt 6, 1) . . . 141
NAUTIN, P.: *Ὁμοούσιος* unius esse (Jérôme, Ep. XCIII) 40
PRÉAUX, J. G., Panis qui delibari non potest 105
RACLE, P. G.: A la source d'un passage de la VIIe catéchèse baptismale de Saint Jean Chrysostome? 46
SPEYART VAN WOERDEN, ISABEL: The Iconography of the Sacrifice of Abraham 214
VAN UNNIK, W. C.: Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis 65
ZANDEE, J.: Iosephus contra Apionem 193

II. REVIEWS

ARMSTRONG, A. H. and R. A. MARKUS: *Christian Faith and Greek Philosophy* (J. C. M. van Winden O.F.M.). 126
BARBEL, JOSEPH: *Aurelius Augustinus. Enchiridion. De fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe* (L. J. van der Lof) 121
BOTTE, B.: *Ambroise de Milan. Des sacrements, Des mystères, L'Explication du symbole* (P. G. van der Nat) 256
DUMAS, A.: *Saint Benoît* (P. G. van der Nat) 64
HANSLIK, RUDOLPHUS: *Benedicti regula* (H. de Sainte-Marie, O.S.B.) 187
HILTBRUNNER, O.: *Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern* (P. G. van der Nat) 56
LORIÉ, L. TH. A.: *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* (P. G. van der Nat) 190

MARKUS, R. A.: *see* Armstrong, A. H.
MUSES, C. A.: *The Septuagint Bible. The Oldest Text of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson, Secretary of the Continental Congress of the United States of America*, 1774–1789 (J. H. Waszink) 54
RAPISARDA, E.: *Boezio. Opuscoli teologici* (P. G. van der Nat) . . . 256
ROMANO, DOMENICO: *Studi Draconziani* (D. Kuyper Ff.) 185
SCHNEEMELCHER, W.: *Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie*, I/II (P. G. van der Nat) 124
SCHOLEM, GERSHOM, G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (G. Quispel) 117
VERMEULEN, A. J.: *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 119
WILSON, R. MCL.: *Studies in the Gospel of Thomas* (G. Quispel) . . 55
Books received 127

ARBEITSAUFGABEN AM KOPTISCHEN THOMASEVANGELIUM

VON

JOHANNES B. BAUER

Dass unter den koptischen Textfunden von Nag Hammâdi vorläufig wenigstens das sogenannte Thomasevangelium das lebhafteste Interesse beanspruchen muss, darüber herrscht unter den Forschern kein Zweifel. Die verzügliche Textausgabe dieses Apokryphons durch A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und + Yassah 'Abd al Masîh, die 1959 bei Brill in Leiden erschienen ist, kommt also der Beschäftigung mit dem Text selbst in bester Weise entgegen. Unterdessen sind in dieser Zeitschrift von G. Quispel und R. M. Grant Aufsätze zur Einordnung und Bedeutung des ThomEv innerhalb der Textgeschichte und der Literargeschichte der Evangelienliteratur erschienen, mit den Semitismen im ThomEv beschäftigte sich A. Guillaumont [1], mit der Interpretation wird sich der längst angekündigte Kommentar der Ausgabe bei Brill ausführlich befassen, unterdessen können dafür einige Arbeiten von Cerfaux [2], Doresse [3], Puech [4] und mein Beitrag zu W. C. van Unnik's Evangelien aus dem Nilsand [5] eingesehen werden.

Nun scheint mir ein Anliegen im Rahmen der bisherigen Bearbeitung der ThomEv noch zu kurz gekommen zu sein, das eigentlich an erster Stelle stehen müsste, ich meine die Rekonstruktion der griechischen Vorlage des Kopten. Dass eine solche Rekonstruktion nicht nur nicht eitle Spielerei ist, sondern für jede Arbeit am Text und vor allem für die exakte Interpretation notwendig ist, sollen die folgenden Bemerkungen zeigen.

---

[1] Journal Asiatique 1958, S. 113-123.

[2] Le Muséon 70 (1957) S. 307-327.

[3] L'Evangile selon Thomas, Paris 1959.

[4] in: E. Hennecke und W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen 1959, S. 199-223.

[5] Frankfurt 1959, S. 108-150.

Logion 58 lautet: „Jesus sagte: Selig der Mensch, der gelitten hat, er hat das Leben gefunden". Man wird dieses Logion in dieser Uebersetzung (nach Till, ebenso Doresse) ohne Zögern mit Jak 1, 12 und 1 Petr 3, 14 und dazugehörigen Texten [6] zusammenstellen. Und man wird sich damit sicher im ganzen auf dem richtigen Weg befinden; sucht man aber wenigstens für die wesentlichen Ausdrücke die griechischen Entsprechung auf, dann gelingt erst wirklich eine völlig genaue Interpretation, eine sichere Zusammenstellung mit parallelen Texten und damit eine tragfähige überlieferungsgeschichtliche Einordnung. Als Arbeitsinstrumente für diese geforderte Rückübersetzung stehen neben den Lexika von Crum und Spiegelberg und kleineren Konkordanzen vor allem die drei Bände der Concordance du Nouveau Testament sahidique von Michel Wilmet zur Verfügung [7]. Mit dieser Hilfe stellt man auf den ersten Blick fest, dass wir für ϩice im Griechischen *κοπιᾶν* anzusetzen haben. Dadurch wird man auf Mt 11, 28f gewiesen, eine Stelle, an die man sonst überhaupt nicht gedacht hätte. Gleichzeitig gewinnt man Anschluss an die im ThomEv auffallende Erlösungstheologie, die vor die Erreichung der *ἀνάπαυσις* das *κοπιᾶν* setzt. Die Bedeutung dieses letzteren Ausdrucks erhellt am stärksten in der Kurzform des Gleichnisses vom Verlorenen Schaf in Logion 107. Im Vergleich mit den kanonischen Texten (Mt 18, 12f und Lk 15, 4-7) fallen zwei Zugaben auf, einmal, dass das verlorene Schaf das grösste war und zum andern, dass betont wird, der Hirt habe sich „abgemüht". Für die erste Zugabe siehe Logion 96, wo die Frau im Gleichnis vom Sauerteig ebenfalls „grosse" Brote buk, weiters Logion 20 mit dem Gleichnis vom Senfkorn, worin ja schon in den kanonischen Texten das immense Wachstum des Gottesreichs illustriert wird: aber zu all dem ist die Naasenerpredigt bei Hippolyt, Ref. V 9, 5 f hinzuzulesen: „Dies ist das Wort Gottes, das ein Wort *(ῥῆμα)* der Offenbarung der grossen Kraft ist. Deshalb ist es versiegelt, verborgen und verhüllt *(ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον)* und liegt in dem Raume, wo die Wurzel des Alls

[6] Vgl. meine Ausführungen a.a.O. S. 126 und Doresse a.a.O. S. 179.

[7] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 173 (1957), 183 (1958) und 185 (1959), Vol. 124 brachte 1950 schon „*Les mots d'origine grecque*" von L. Th. Lefort; aussteht noch ein Band mit dem griechischen Wortregister.

gründet, die Wurzel aller Welten, Kräfte, Gedanken, Götter, Engel usw. . . . des unteilbaren Punktes, aus dem die allmähliche Vergrösserung des Kleinsten entspringt; der Punkt, der nichts ist und aus nichts besteht, der unteilbar ist, wird durch sich selbst zu einer für seine eigene Erkenntnis unfassbaren Grösse werden *(μέγεθός τι ἀκατάληπτον)*. Dieser ist das Himmelreich, das Senfkörnlein, der unteilbare Punkt, der im Körper ist, den niemand kennt als allein die Geistigen" [8].

Die zweite Zugabe im Gleichnis vom Verlorenen Schaf bei Pseudothomas ist nun die des „Mühens". Hat man das erkannt, dann wird man auch gern bei der damit gut vergleichbaren Fassung des Gleichnisses vom Weib mit dem schadhaften Krug (Logion 97) bleiben, wo es heisst: „sie hatte nicht verstanden zu arbeiten". So übersetzt H. Quecke [9] ebenso wie Garitte [10], während Till schreibt: „Sie merkte es nicht (dass nämlich das Mehl ausrann), sie hatte kein Unheil wahrgenommen". Aehnlich gibt Doresse: la farine s'est répandue derrière elle sur le chemin sans qu'elle le sache et sans qu'elle sache y remédier und erklärt dazu, man sollte darunter verstehen, dass auch das Reich Gottes einem unversehens verloren gehen könne, oder dass dessen Kommen so wenig bemerkbar wäre wie das Verrinnen des Mehls aus dem Krug für diese Frau bemerkbar war [11]. Möglich, dass auch in Logion 98 das Gleichnis von der Kraftübung vor dem Tyrannenmord und noch mehr in Logion 109 das Auspflügen des Schatzes aus dem Acker auf jene Vorstellung vom *κοπιᾶν* vor dem Erreichen des Zustands der ewigen Ruhe und des seligen Lebens anspielt [12].

Es geht an dieser Stelle nicht darum, den soteriologischen Ideen im Thomasevangelium nachzugehen, sondern bloss darum, die Notwendigkeit der richtigen Transposition der koptischen Termini in deren griechische Aequivalente zu beweisen; so müssen einige Hinweise genügen. Schon H. Ch. Puech hat seinerzeit bei der Darstellung

---

[8] Text bei W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, S. 24 f.

[9] In: Evangelien aus dem Nilsand S. 171

[10] Garitte in dem Artikel gemeinsam mit Cerfaux (s. Anm. 2).

[11] a.a.O. S.108 und 198.

[12] Vgl. meine Ausführungen a.a.O. S. 141 und 143.

der gnostischen Erlösungslehre [13] hervorgehoben, „dass für einige unter den ‚Psychischen', d.h. für die Gruppe von Wesen, die nicht wie die ‚Pneumatischen' von Natur und wie sie sich auch verhalten mögen, erlöst sind, und die auch nicht unrettbar verdammt sind wie die ‚Hylischen', dass es für diese eine Erlösung geben kann, die erreichbar ist durch Erziehung, Mühe und gute Werke im Zeitlichen. Schliesslich, und dies ist die Hauptsache, durchbricht und überschreitet der gnostische Mythos die reine Zeitlosigkeit; er gestaltet sich als Historie und gibt dadurch der Zeit einen Wert und einen Sinn. Die Erlösung vollendet sich im dramatischen Ablauf des Weltgeschehens, in das überirdische Wesen offenbarend und rettend eingreifen". Auch dieses Bemühen der rettenden Mächte wird genannt, es sei an Apokryphon des Johannes 53, 12 und 71, 8 (ϱ ı c ⲉ!) [14] errinnert wie an den Kommentar des Herakleon zu Joh 4, 38 [15].

Leider kennen wir von diesem Kommentar zu wenig Texte, aber man hätte, meine ich, etwa zu Joh 4, 6 gewiss eine sehr aufschlussreiche Exegese Herakleons lesen können. Es müssten hier noch die bei Puech unmittelbar folgenden Ausführungen über den Erlösten Erlöser ausgeschrieben werden bis zu dem Satz: „Jesus zeigt uns in der Passion (die nichts als ein Schein ist) den Weg, wie man sich von der Welt und dem Körper durch radikale Ablehnung und Ablösung freimacht" [16], um auch die Berechtigung meiner Deutung der Gleichnisse von der Kraftübung vor dem Mord am Megistanen und von dem Auspflügen des Schatzes im Acker zu erkennen [17]. Vielleicht aber haben diese Hinweise schon das ganze Gewicht unsrer Forderung nach einer Rückübersetzung des Thomasevangeliums ins Griechische und zwar einer Rückübersetzung mit aller erreichbaren Akribie verdeutlicht.

Vor kurzem ist übrigens erstmals, soviel ich sehe [18], ein Versuch

---

[13] Eranosjahrbuch 1936 (Zürich 1937) S. 195 f.

[14] Ausgabe von W. C. Till, *Texte und Untersuchungen* 60 (1955) S. 146 f und 182 f.

[15] Text bei Völker a.a.O. S. 79, Zeile 9 ff.

[16] Eranosjahrbuch S. 198.

[17] Evangelien aus dem Nilsand S. 141 ff.

[18] G. Garitte gibt Le Muséon 70 (1957) S. 59-73 nur eine lateinische Uebersetzung der Texte des ThomEv, die sich in den Ox. Pap. finden, Doresse

vorgelegt worden, die Oxyrrhynchuspapyri nun nach dem koptischen Text zu ergänzen, nachdem ja zuerst Puech der Welt seine sensationelle Entdeckung bekannt gegeben hatte, dass die Ox. Logien sich im Thomasevangelium wiederfänden. O. Hofius [19] hat dabei wirklich wertvolle Erkenntnisse zu Tage gefördert, allein, da ihm Hilfsmittel wie die Wilmet'sche Konkordanz entgangen sind, mitunter wohl danebengegriffen.

Ich gebe zunächst Tills Uebersetzung des Anfangs des ThomEv: „Das sind die geheimen Worte, die der lebendige Jesus sagte und die Didymus Judas Thomas aufschrieb. Und er sagte: Wer die Erklärung dieser Worte findet, wird den Tod nicht kosten". Leipoldts Uebertragung, die Hofius verwendet, lautet fast völlig gleich. Hofius bietet nun den ergänzten griechischen Text so:

> *οὗτοι οἱ (οἱ) λόγοι οἱ[ἀπόκρυφοι, οὓς ἐλά-*
> *λησεν Ἰης ὁ ζῶν κ[αὶ ὀφθεὶς Ἰούδᾳ τῷ*
> *καὶ Θωμᾷ· καὶ εἶπεν·[ὃς ἂν τὴν ἑρμηνεί-*
> *αν τῶν λόγων τούτ[ων εὑρήσῃ, θανάτου*
> *οὐ μὴ γεύσηται.*

Das zweite *οἱ* ist Dittographie. Die Ergänzung *ἀπόκρυφοι* ist an sich gut möglich, wahrscheinlicher, wenn man das Vorkommen im NT und die sahidischen Aequivalente in Rechnung stellt, wäre wohl *κεκρυμμένοι* (vgl. Mt 13, 35; Luk. 18, 34; 1 Kor 2, 7), oder sogar *ἀποκεκρυμμένοι* (vgl. Eph 3, 9 und Kol 1, 26), aber Sicherheit ist in diesem Fall nicht zu erreichen, weil im sahidischen NT mit ϱнп in Einzelfällen auch andere griechische Ausdrücke wiedergegeben werden wie *ἀλάλητος* (Röm 8, 26), *ἀνεκλάλητος* (1 Petr 1, 8), *ἀόρατος* (Röm 1, 20), *ἀπόκρυφος* (Mk 4, 22 und Kol 2, 3), *ἄρρητος* (2 Kor 12, 4) usw.

An 13 Stellen vertritt ϱнп das griechische *κρυπτός*, was aber nie als Adjektiv zu „Worte" oder ähnlichen Substantiven hinzutritt, sondern nur in Verbindungen wie „das Verborgene" u.ä. vorkommt (Mt 6, 4bis; 6, 6bis; 10, 26; Luk 8, 17; 12, 2; Röm 2, 16; 2, 29; 1 Kor 4, 5; 14, 25; 2 Kor 4, 2; 1 Petr 3, 4). Für *ἀπόκρυφος*

---

füllt nur seine französische Uebertragung der Ox. texte französisch auf, ohne anzugeben, wie er sich in die griechische Ergänzung vorstellt.

[19] Evangelische Theologie 20 (1960), S. 21-42.

steht ϩⲏⲡ nur Mk 4, 22 und Kol 2, 3. An diesen beiden Stellen erinnert der Gebrauch von *ἀπόκρυφος* an den eben charakterisierten von *κρυπτός*; in diesem Sinn findet sich *ἀπόκρυφος* und dafür ϩⲏⲡ auch Sir 14, 21 und 16, 21 und ebenso steht Mt 6, 18bis *κρυφαῖος* und dafür ϩⲏⲡ.

Denkbar wäre auch noch dass an 2 Kor 12, 4 gedacht war, wo Paulus von seiner Entrückung erzählt wie von einem anderen in der dritten Person: *ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* ⲉϩⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲩϩⲏⲡ
Sonst ist wohl die eingangs genannte griechische Vorlage anzunehmen.

Die Ergänzung der zweiten Zeile bereitet grosse Schwierigkeit, weil man sich kaum in der Lage sieht, den koptischen Text so ins Griechische zu transponieren, dass sich diese griechische Fassung in den verfügbaren Raum einsetzten liesse, ganz abgesehen davon, dass die eindeutig lesbare Form *ΘΩΜΑ* schwerlich als Nominativ gedeutet werden kann, es sei denn man setzt einen Schreibfehler voraus. Immerhin wäre es vielleicht möglich, dass im Griechischen ein Partizip gestanden ist, also etwa *καὶ γεγραμμένοι διὰ Ἰούδα τοῦ* wobei die Zeile allerdings auf 37 Buchstaben kommt. Aber es finden sich in den nachfolgenden Zeilen ebenfalls Längen zwischen 35 und 37 Buchstaben (wie die 5. Zeile des vierten Ox. Logions). In der dritten Zeile zeigt die Wiedergabe des Papyrus im Original, dass das bewegliche *ν* nicht zu lesen ist. Wenn nicht die Faserung täuscht, sieht der angebrochene Buchstabe weit eher nach einem *ο* aus. Es wird also wahrscheinlich kein bewegliches *ν* zu setzen sein.

Die notwendige Ergänzung des Ox. Pap. sieht nun etwas anders aus, wenn ich auch die Unsicherheit in der zweiten Zeile voll zugebe: W. Schneemelcher hat sehr richtig davor gewarnt, „in den Papyri nun einfach die griechische Vorlage des koptischen Textes zu sehen und die Lücken der Papyri ohne die notwendige Zurückhaltung mit Hilfe des koptischen Textes zu ergänzen . . . es darf dabei nie übersehen werden, dass der koptische Text doch wohl bereits eine eigene Geschichte gehabt hat, ehe er in dem Papyrus von Nag Hammâdi geschrieben wurde" [20]. Methodisch wird man also so vor-

[20] a.a.O. (Anm. 4), S. 61.

gehen müssen, dass man die griechischen Texte vom koptischen Wortlaut bestmöglichst zu ergänzen sucht und erst dann auf eine abweichende Rezension des einen oder anderen Wortlauts schliesst, wenn dies dringend geboten scheint. Hält man sich die mutmaszliche Textgeschichte dabei stets vor Augen, dann wird man vor groben Missdeutungen bewahrt bleiben, ohne auf die Restauration der Papyri verzichten zu müssen. Unter diesem Vorbehalt setze ich meine Ergänzung des Anfangs des Ox. Pap. 654 hierher:

Οὗτοι οἱ (οἱ) λόγοι οἱ[κεκρυμμένοι, οὓς ἐλά-
λησεν Ἰης ὁ ζῶν κ[αὶ γεγραμμένοι διὰ Ἰούδα τοῦ
καὶ Θωμᾷ καὶ εἶπε· ὅ[στις ἂν τὴν ἑρμηνεί-
αν τῶν λόγων τούτ[ων εὑρήσῃ, θανάτου
οὐ μὴ γεύσηται.

Am Schluss möchte ich nur der Hoffnung Ausdruck geben, dass meine methodischen Bemerkungen dem Gang der Forschung am ThomEv und auch an den anderen koptischen Texten zugute kommen, damit so dem Forscher auf dem Nachbargebiet, der nicht Koptologe von Fach ist, eine brauchbare Textgrundlage für seine Arbeit zur Verfügung gestellt werden kann. Es braucht wohl nicht noch gesagt zu werden, dass für eine Art der Textbehandlung, wie ich sie hier gefordert habe, eine nicht gewöhnliche Kenntnis vor allem der koptischen Sprache nötig ist, wie es natürlich auch gilt das biblische Griechisch in all seinen Eigenheiten zu beherrschen. Ausschlaggebend wird die allgemeine Uebersetzungsweise des Kopten sein, wenn es gilt, etwa zu entscheiden, ob eine griechische Ergänzung, wie ich sie oben in Zeile 2 des ersten Ox. Logions versucht habe, wahrscheinlich oder auch nur möglich ist. Man wird vielleicht auch im einzelnen Unterschiede und Eigenheiten in der Uebersetzungstechnik einzelner neutestamentlicher Schriften feststellen und vielleicht auch verschiedene Uebersetzer festhalten können. Möglicherweise kann das Thomasevangelium dann als Uebersetzung genauer gewürdigt werden. Aber all das sind Fragen und Anliegen, die nur jemand bewältigen kann, der sich mit den genannten Voraussetzungen an die Arbeit macht.

Graz, Universität, Theologische Fakultät.

THE EPISTLE OF BARNABAS – A PASCHAL HOMILY?

BY

L. W. BARNARD

In recent years, as is well known, new evidence for the Easter celebration in the pre-Nicene Church has come to light and this has been conveniently summarized by Professor F. L. Cross in his study of I Peter: [1]

1. Melito of Sardis' Homily on the Passion, edited by Dr. Bonner of Michigan in 1940,[2] is a carefully composed text for an actual Easter celebration as held in the third quarter of the second century which may well reflect primitive practice.
2. The Apostolic Tradition of Hippolytus, with its detailed account of the Paschal baptism, confirmation, eucharist and paschal fast is evidence for the Easter celebration as held in Rome in the late second century, and to this may be added: a. the Paschal homily attributed to the same writer which appears to possess an Hippolytean basis; b. the last two chapters of the Epistle to Diognetus which may be fragments of a liturgical sermon for Easter Day delivered by Hippolytus; [3] c. the fragments of Hippolytus' discourse *περὶ τοῦ πάσχα* which belong to a Paschal vigil sermon.
3. Other references in Irenaeus, Origen and Athanasius.[4]

While this new evidence is of the greatest value in filling out the information provided by the Quartodeciman controversy it must

---

[1] I Peter: *A Paschal Liturgy* (1954) pp. 8–11. I am much indebted to his illuminating work.

[2] In *Studies and Documents* ed. K. and S. Lake XII (1940); B. Lohse, Die Passa — Homilie des Bischofs Meliton von Sardes (1958); for a Latin version H. Chadwick, J.T.S. Vol. XI (Apl. 1960) p. 76–82.

[3] Cf. ad Diogn. 12. 9, *καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται.* On the other hand 11.5, *οὗτος ὁ ἀεί, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς* has seemed to some exegetes more appropriate to a Feast of the Nativity.

[4] Iren. Demonstr. Apost. Preaching 25; Orig. Toura Fragment 'On the Pasch'; Ath. Festal Eps.

be recognised that first hand documentation of the Easter Feast for the first century and the early part of the second century is still lacking unless we accept Professor Cross' view that I Peter is a Paschal Liturgy compiled for the celebrant's part for the Paschal Vigil – the most solemn occasion of the Church's year. Yet, as Cross [5] points out, it is certain that Easter was celebrated from the earliest days as is proved by the universality of its observance when it appears and still more by the Semitic name Pasch (or Passover) which it bears.[6] The purpose of this paper is to point to certain indications of the celebration of the Feast in Egypt in the early part of the second century A.D. which are, I believe, contained in the Epistle of Barnabas.

This Epistle is taken as an Alexandrian production by the majority of commentators and probably dates from the early years of the reign of Hadrian (117–138 A.D.).[7] The writer was, I believe, a converted Jew who continued to employ the catechetical, homiletical and exegetical methods of the synagogue in his role as a Christian teacher. The personal references and character of the introductory and closing chapters seem to preclude the theory that the Epistle is a pseudepigraphical work. Rather it is, as the writer states, a letter addressed to a definite Christian community somewhere or other in Egypt, which was in danger of falling back into Judaism as the result of the activity of militant Judaizers. Was then the Epistle composed solely for the leaders of the community – or was it designed to be read at corporate gatherings for public worship? We wish to suggest that the Epistle was designed to be read at the Paschal Feast which culminated in the Easter baptism and eucharist – a solemn occasion when large numbers of Christians

[5] Op. cit. p. 7. A no. of scholars have maintained that the Markan Passion narrative contains indications of a Sunday Paschal Feast; see M. H. Shepherd, The Paschal Liturgy and the Apocalypse pp. 34–7.

[6] *ὥστε ἑορτάζωμεν* in I Cor. 5. 8 is not certainly a reference to the Christian Pasch; rather it is a figure of the Christian life as a whole. It is interesting that painted Easter Eggs were originally called Pasch eggs.

[7] Perhaps I may be permitted to refer to my papers in C.Q.R. Vol. 159 (Apl. 1958) pp. 211–230; Vol. 160 (July 1959) pp. 320–334 and in J.E.A. Vol. 44 (1958) pp. 101–107 where the statements in this paragraph are discussed in detail.

were gathered together; and that the writer has adapted older catechesis and homiletic material (based on Jewish models) with this Feast in mind. We must now put this hypothesis to the test:

A. *The Emphasis on Suffering:* The number of references to suffering in the Epistle is remarkable. The verb *πάσχω* is used 13 times [8] (12 times with reference to Jesus' sufferings) as against 7 times in the whole *Corpus Paulinum*, 4 times in the Epistle to the Hebrews and 12 times in I Peter. Coupled with *πάσχω* is the use of *ὑπομένω* which occurs 5 times.[9] A favourite theme of the writer – indeed it becomes almost a refrain – is that Jesus endured to suffer. Professor Cross has observed that the primitive kerygma did not normally include an explicit reference to Jesus' sufferings and this also appears to have been the case with the credal formulae underlying the writings of the Apostolic Fathers.[10] However, in the Paschal Orations of Melito and Hippolytus, where the Old Testament types of the Paschal redemption are worked out, the theme of suffering is constantly found: Cf. Melito 46: "What is the Passover? It is so called from what befell – that is from "suffer" and "be suffering" *(ἐκ γὰρ τοῦ παθεῖν καὶ πάσχειν)*. Learn then who is the sufferer and who suffers with him. Behold the Lord comes to the world, to the sufferer to heal. . . . But the Lord had by a previous dispensation ordained his sufferings in the patriarchs and prophets and all the people, sealing them through the law and the prophets . . . So also the Passion of the Lord, manifested of old from afar and seen through a type is thus today fulfilled". Cf. also Hippolytus Paschal Homily 49: "This was the Passover *(πάσχα)* which Jesus desired to suffer *(παθεῖν)* on our behalf. By suffering he freed us from suffering and by death He conquered death . . ." [11] We can hardly doubt that 'Pasch' was believed to derive from the verb

[8] 4 times in Ch. 5; twice in Ch. 6; 5 times in Ch. 7 and twice in Ch. 12. *τὸ πάθος* is found at 6. 7 and *ἡ πληγὴ* at 7. 2.

[9] All in Ch. 5.

[10] Ign. ad. Trall. 9. 1–2; ad. Smyrn. 1. 1–2 where *ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους* appears to be an insertion made by the writer into the kerygmatic formula; ad Eph. 18.2 where *τῷ πάθει* seems to refer to the baptism; Polyc. ad Phil. 2. 1.

[11] I owe these references to Professor Cross, op. cit. pp. 14–15 whose translations are given above.

πάσχω and that this was a leading theme of the Easter celebration. The frequent use of this verb in connexion with Jesus' sufferings in the Epistle of Barnabas, in contrast to the rest of the Apostolic Fathers, would therefore be appropriate if the writer had this Feast in mind. For him Jesus' sufferings were central to the fact of redemption and had been foretold in the prophetic tradition: "Since therefore he was destined to be manifest and to suffer *(πάσχειν)* in the flesh the passion *(τὸ πάθος)* was foretold. For the prophet says concerning Israel, "Woe unto their soul, for they have plotted an evil plot against themselves, saying, 'Let us bind the Just one, for he is unprofitable to us' ". (Barn. 6. 7. quoting Isa. 3. 9). The writer also held that Christians suffer in mystical union with Christ although he does not develop this theme to the extent found in I Peter. Cf. 7. 11: "But why is it that they put the wool in the midst of the thorns? It is a type of Jesus placed in the Church, because whoever wishes to take away the scarlet wool must suffer much *(πολλὰ παθεῖν)* because the thorns are terrible and he can gain it only through pain. Thus, he means, those who will see me, and attain to my kingdom must lay hold of me through pain and suffering *(θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με)*" – a theme appropriate to the solemn Paschal gathering and especially to a community which was suffering from the assaults of a militant Judaism.

B. *The Nature of the Feast:* F. E. Brightman, in an article on the Quartodeciman dispute,[12] was the first to show that the Paschal celebration commemorated the whole redemptive work of Christ in his death, resurrection, ascension and second advent. For the early Church the observance of Good Friday was not separated in time from that of Easter Day and Ascension Day but all were fused together in a single Paschal commemoration which was both a solemn and joyous occasion and one which was attended by every Christian worthy of the name. We have already mentioned the strong emphasis placed by the epistle on suffering; but the other aspects of redemption are not forgotten as the following examples will show:

[12] *J.T.S.* 25 (1923–24) pp. 254–270. C. W. Dugmore, in a paper read at the Third International Conf. on Patristic Studies, Sept. 1959, has however disputed Brightman's view.

a. 5. 6–7: "Learn: the Prophets who received grace from him prophesied of him, and he, in order that he might destroy death and show forth the resurrection from the dead, because he must needs be manifested in the flesh, endured, in order to fulfil the promise made to the fathers, and himself prepare for himself the new people and show while he was on earth that he himself will raise the dead and judge the risen." While this is not wholly clear it would seem that the writer regards Jesus' endurance, suffering, resurrection and the bringing into existence of the Church as parts of a single redemptive process.

b. 6. 2–4: Here the testimonia concerning Christ as the Stone, which were well known in the early Church,[13] occur as part of a larger series of proof texts which are referred, *inter alia*, to the plotting of the Jews against Jesus, the entry into Christ through baptism, the second creation and Christain worship. Barnabas' version is interesting in that it contains differences from the version in I Peter 2. 6–8 and Rom. 9. 33. The introduction in 6. 2, "And again the prophet says that he was placed as a strong stone for crushing *(εἰς συντριβήν)* appears to be a free rendering of Isa. 8. 14 (LXX) or Dan. 2. 34, 45 in view of the fact that *συντριβή* means "rubbing away", "crushing", "destruction".[14] The thought is of Christ, as a *λίθος ἰσχυρός*, destroying those who dash against him. This is following an exact quotation of Isa. 28. 16 (LXX) as far as *ἔντιμον*, in contrast to I Peter and Romans who quote a version nearer to the Hebrew text. 6. 3, "And whosoever shall hope on it shall live forever" appears to be another reference to Isa. 28. 16–17 (LXX) although the connexion is loose. CL certainly understood it so for they read *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν* under the influence of the LXX. To the question "Is our hope then upon a stone?" the explanation is given that the Lord set *(τέθεικεν)*[15] his flesh in strength,

---

[13] Mk. 12. 10–11, Lk. 20. 18, Acts 4. 11, Rom. 9. 33, I Pet. 2. 6–8, Cyprian Test. I 16 etc.

[14] As in Vett. Val. 74, 4; Heliodorus 10. 28; not elsewhere in early Christian literature.

[15] J. Rendel Harris, *Testimonies*, I. p. 31 thinks that the appearance of *ἐτέθη*, *τέθεικεν* and *ἔθηκεν* in Barn. 6. 2–3 is proof that Barnabas knew, but did not use, Isa. 28. 16 in the version used by I Peter and Romans. However, his use of *τίθημι* might well have come from Isa. 50. 7 (LXX).

which is an introduction to a loose quotation from Isa. 50. 7 (LXX) which now appears.[16] 6. 4 then quotes Ps. 118. 22 (LXX) exactly, although verse 23 is omitted,[17] following it with a loose quotation of Ps. 118. 24 which has *ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή* for the LXX *ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ, θαυμαστή* perhaps being a glance at verse 23.

The Epistle's treatment of this series of testimonia is instructive; in accordance with his practice elsewhere the writer's quotations from the LXX are often loose paraphrases – although he can quote exactly. The fact that he quotes the LXX of Isa. 8. 14 and 28. 16, as against the Hebrew of the source behind I Pet. 2. 6–8 and Rom. 9. 33, and also introduces allusions to Isa. 28. 17, 50. 7 and Ps. 118. 24 which are not found in the earlier testimonia does not suggest that he is using a written Greek testimony source or that he is directly quoting the New Testament Epistles. Rather around the original testimonium of Christ as the Stone rejected by the Builders yet made the Cornerstone, Barnabas has woven his mosaic of texts from the LXX which he has adapted to his purpose, which is clearly to emphasise the centrality of the death and resurrection of Christ. In this connexion I would especially point to the change which the writer makes in 6. 4 from the LXX of Ps. 118. 24 in order to emphasise that the day which the Lord made is "great and wonderful". There is no reason why this change should have been made if the Epistle had only been intended for the leaders of a Christian community to be read at their leisure or if it was to be read at ordinary gatherings for public worship. I suggest that the writer had in mind not simply the day of crucifixion, or any day for ordinary worship, but the day of the Paschal celebration which was the great and wonderful occasion when Christ's death and resurrection were solemnly and joyfully remembered. We know, too, that the Easter baptism formed a significant part of the Pasch and it is perhaps not mere coincidence that allusions to baptism are very prominent in this chapter.[18]

---

[16] This has been previously quoted, in more exact form, at 5. 14.

[17] Quoted in the *verba Christi* Mk. 12. 10–11.

[18] 6. 8, 10, 11, 13, 14, 17. The Stone testimonium also appears in a baptismal context in I Pet. 2. 1–10.

c. 15. 9: "Wherefore we also celebrate with gladness the eighth day in which Jesus also rose from the dead, and was made manifest, and ascended into heaven."

The celebration which the writer has in mind is, according to 15. 8, an anticipation of the spiritual "eighth day", the day of eternity, which is to dawn at the end of the millennium or sabbath rest. But what are we to make of the mention of the resurrection, manifestation and ascension of Christ in close juxtaposition? This is a well known *crux interpretum*. Many exegetes hold [19] that the verse implies that the resurrection and ascension took place on the same day, i.e. on a particular Sunday, a theory in direct conflict with Luke – Acts although not an isolated opinion in the early Church.[20] Another view is that Barnabas believed that the resurrection and the ascension both took place on a Sunday but with an interval of time separating them, *καὶ φανερωθείς* then referring to the post-resurrection appearances recorded in the Gospels.[21] There is nothing in the Greek to compel us to accept the first view; the second is not excluded by the construction; however against both views is the conflict with the forty days tradition of Acts [22] which eventually triumphed. We wish to suggest another solution, viz. that the writer had in mind the whole drama of the redemption – death, resurrection and ascension, without considering the chronological interval between these events. The various historical "moments" stood for him together as part of the good news revealed in Christ. Such a combination would have been especially appropriate for the Paschal Feast which in Egypt would then have been

---

[19] Hilgenfeld, Volkmar, Weizsäcker, Gebhardt, Kirsopp Lake, *inter alia*.

[20] Cf. Aristides ii, *μετὰ δὲ τρεῖς ἡμερας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανὸς ἀνῆλθεν*; Gospel of Peter 35–42; Codex Bobbiensis on Mk. 16. 3; Ep. Apostolorum 51; see further F. J. Dölger, *Sol Salutis*, p. 212 seq.

[21] Various traditions as to the duration of the post-resurrection appearances are found in the early centuries. Chryst. Hom. 3. 1 held that the ascension occurred on a Saturday, apparently deducing this from Acts 1. 12 "a Sabbath day's journey". Another tradition associated the ascension with the Day of Pentecost — Etheria Peregrinatio ad loca sancta 43.

[22] A number of scholars have challenged the authenticity of this tradition. Among the most recent is P. H. Menoud "*Remarques* sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes" in Neut. Stud. für R. Bultmann (1954) p. 148 seq.

held on a Sunday.[23] In support of this is the close connexion drawn in this chapter between the parousia and Christian worship for there is evidence, up to the third century, that the Parousia was expected at Eastertide.[24] Our multiplication of Christian Festivals makes it difficult for us to grasp the fact of a single celebration which embraced the whole drama of the redemption. We find it hard to realise that there was no separate Festival of the Ascension until the latter part of the fourth century and no Whitsun celebration until the time of Tertullian.

d. The Exodus setting: The deliverance of Israel through the Exodus and entry into the promised land was, from the earliest times, a leading type of the Easter deliverance. It is found in the New Testament underlying I Pet. 1. 13–21 and 2. 9–11 and regularly in the Paschal homilies of Melito of Sardis and Hippolytus. It is significant that the events of the Exodus and the entry into the promised land are prominent in the Epistle of Barnabas although they are used not so much as historical types but to yield allegorical meanings; Cf. especially 4. 7–8; 6. 8–17; 12. 2–9; 14. 1–4.

The writer has his own theory concerning the Jews – viz. that Moses received the covenant on their behalf but they lost it through their disobedience and worship of the golden calf[25] whereby God has given the covenant to Christians as the people of the inheritance. This theory, born of the writer's violent antipathy to his ancestral faith, and reflecting the conflict between Christianity and Judaism in Egypt in the early decades of the second century, prevented his

---

[23] The celebration of the Paschal Feast on a Sunday, in opposition to the Quartodeciman position, may have been associated with the acceptance of St. Matthew's Gospel; see further M. H. Shepherd op. cit. pp. 43–4. Later evidence from Egypt (see Letter of Dionysius of Alexandria to Bishop Basilides of Cyrenaica) suggests that the character of the Egyptian celebration was similar to that of Rome.

[24] Ep. Apostolorum 6; Tert. de Bapt. 19; Hippolytus Com. on Dan. 4, 55, 1 seq.

[25] There appear to be affinities between the theology of St. Stephen and that of the writer. Cf. Acts. 7. 48–50 with Barn. 16. 1–2; Acts 7. 38–42[a], 53 with Barn. 4. 7–8, 14. 4–5; Acts 7. 41–43 with Barn. 2. 4–8; Acts 7. 56, 59–60 with Barn. 6. 7. Stephen's extreme position viz-a-viz Judaism and Jewish institutions is similar to that adopted by Barnabas. See further my article in N.T.S. Vol. 7 (Oct. 1960) pp. 31–45.

using the Passover as a historical type – for that showed the Jews in too good a light. However the strong emphasis placed on the work of Moses and on the entry into the promised land was appropriate to the Easter celebration. Cf. especially 14. 1–9 where, after a section dealing with Moses and the covenant, the writer goes on to speak of the redemption from darkness wrought by Christ; the verb λυτρόω is used 4 times in 14. 5–8; cf. 19. 2.

Another theme of the early Easter celebration is the co-existence of suffering with joy and gladness which belongs to the time when Good Friday and Easter Day had not been separated in theology or liturgy. The Epistle's strong emphasis on suffering has already been noted; yet the note of gladness, joy, hope and thanksgiving is not absent and does much to counteract the writer's somewhat arid exegesis of the Old Testament found in long stretches of the work; cf. 1. 6, 5. 3, 10. 11, 11. 11, 19. 2, 21. 9.

The Paschal theology of the Epistle is embodied in words which, if not so profound as those found in I Pet. 3–5, yet express the meaning of the celebration: "And it was manifest . . . that we, through Jesus the Lord who inherits the covenant, should receive it, for he was prepared for this purpose, that when he appeared he might redeem from darkness our hearts which were already paid over to death, and given over to the iniquity of error, and by his word might make a covenant with us. For it is written that the Father enjoins on him that he should redeem us from darkness and prepare a holy people for himself. The Prophet therefore says, 'I the Lord thy God did call thee in righteousness, and I will hold thy hands, and I will give thee strength, and I have given thee for a covenant of the people, for a light to the Gentiles, to open the eyes of the blind, and to bring forth from their fetters those that are bound and those that sit in darkness out of the prison house.' We know then whence we have been redeemed." (14. 5–7).

C. *The Baptismal Setting of the Epistle:* In the early Church the regular season for baptism was Easter and the celebration of the baptismal-eucharist was central to the Paschal liturgy. If therefore the arguments of this note are sound we should expect to find baptism mentioned and baptismal language used in an epistle intended to be read at the Paschal gathering.

a. Explicit references to Baptism: these occur in 6. 11, 14; 11. 1–11; 16. 8. Indeed the allocation of a whole chapter of the Epistle (Ch. 11) to the prefiguring of the sacrament in the Old Testament illustrates the importance which it held in the eyes of the writer. Baptism is, for him, being "made new" (*ἀνακαινίσας* in 6. 11; *ἐγενόμεθα καινοί* in 16. 8); being "created afresh" (*ἀναπλάσσοντος* in 6. 11; *ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι* in 16. 8) and "receiving the remission of sins" (6. 11; 11. 11; 16. 8). This language denotes the change wrought in the spiritual condition of the believer by baptism and is parallel to the use of *ἀναγεννάω* in I Pet. 1. 3, 23 and *ἀρτιγέννητος* in I Pet. 2. 2.

b. References to Baptismal Practice: After quoting in 11. 1–7 a series of texts from Jer. 2. 12–13; Isa. 16. 1–2; 45. 2. 3; 33. 16–18 and Ps. 1. 3–6 which are believed to prefigure baptism, the writer continues: "Mark how he described the water and the cross together. For he means this: blessed are those who hoped on the cross, and descended into the water *(κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ)* . . . He means to say that we go down into the water full of sins and foulness and we come up *(ἀναβαίνομεν)* [26] bearing the fruit of fear in our hearts, and having hope in Jesus in the Spirit *(τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες)*. (11. 8 and 11). Clearly baptism is by immersion, rather than affusion, and the descent into and ascent from the waters effect the change from a life of sin and foulness to the new life in Christ with its fruits of faith, hope and love (11. 8b). The mention of hoping on the Cross and hoping in Jesus, with which may be associated the hoping on the Name of 16. 8, suggests a stereotyped formula. Certainly there is other evidence that baptism in the Name of Jesus or Jesus Christ was not unknown in the early Church [27] and, even in the third and fourth centuries, there

[26] For immersion in baptism see Acts 8. 38; Hermas Mand. 4, 3, 1; Sim. 9, 16, 4–6. The moment of "coming up" carried a profound meaning in Jewish proselyte baptism which many regard as the precursor of Christian baptism; cf. Bab. Yeb 47[b] "when he has undergone baptism and come up (ṭabhal we 'ala) he is like an Israelite in all respects." According to D. Daube, the N.T. and Rabbinic Judaism p. 112 the "coming up" of Jesus after His baptism (Mk. 1. 10, Mt. 3. 16) is proof that Christian baptism originated in the Jewish rite.

[27] Acts 2. 38, 8. 16, 10. 48; Cf. also the early confession attributed to the Ethiopian Eunuch in Acts 8. 37 (D).

were those who held the one name to be sufficient.[28] The archaic features of this account appear to reflect primitive practice. The close connexion drawn between baptism and the cross is also to be noted.[29]

c. Catechetical Background: A regular preparation of candidates prior to the Easter Baptism must have been established early in the history of the Church if we are to judge from the almost universal existence of the catechumenate in the third century.[30] In the last decades the researches of Drs. Carrington, Selwyn and Moule[31] have shown that much catechetical material is to be found underlying the New Testament Epistles and undoubtedly some of this was used prior to the Easter Baptism. These scholars have shown that Christianity, to some extent, was indebted to Jewish models in the working out of its catechetical forms and I have sought to show elsewhere[32] that the Epistle of Barnabas reflects very closely the order and substance of the instruction given by the Tannaim to proselytes to Judaism. In this respect the Epistle stands closer to Judaism than the New Testament Epistles, where instruction in the specific Christian virtues is more prominent.

A good example of this Jewish catechetical material is the section on the Two Ways of Light and Darkness (Barn. 18–20) which is also found in Didache 1–5. The question of the relationship between these versions has been frequently discussed in the last forty years without a final decision; however the discovery of a section headed "On the Two Spirits in Man", containing similar material, in the Qumran Manual of Discipline[33] seems to have proved that a pre-Christian Two Ways instruction lies behind the later Christian versions.

---

[28] Cyprian Ep. 73. 4, 75. 5; Ambrose de Spiritu S. 1. 3:

[29] Cf. Jn. 7. 38, 19. 34; Rom. 6. 3; Ign. ad Eph. 18. 2. We do not know if the custom of signing with the cross was yet in use. Certainly by the time of Tertullian it was widely practised — cf. de Coron. Militis 4.

[30] Cross op. cit. p. 30–31.

[31] The Primitive Christian Catechism; The First Epistle of St. Peter; J.T.S. Vol. 1 (New Series) 1950. pp. 29–41.

[32] A.T.R. Vol. 41 (July 1959) pp. 177–190.

[33] I.QS 3. 13 – 4. 26.

Barnabas' version is certainly appropriate to the preparation of catechumens for baptism. We especially note the social groupings he had in mind. Thus: "Thou shalt not withold thy hand from thy son or from thy daughter, but shall teach them the fear of God from their youth up . . . Thou shalt obey thy masters as a type of God in modesty and fear; thou shalt not command in bitterness thy slave or handmaid who hope in the same God, lest they cease to fear the God who is over you both; for he came not to call men with respect of persons, but those whom the Spirit prepared." (19. 5 and 7).

Codes of social relationships are also found underlying the catechetical teaching of the New Testament Epistles [34] and the version here is of interest in showing that the Christian community, in Barnabas' time, was of mixed social grouping containing not only slaves but wealthy people who were slave owners. Daily gatherings for instruction, perhaps at a Christian "school", or at daily public worship, are also enjoined upon catechumens (19. 10). The Way of Life which the Christian was expected to follow was laid down in detail.

d. Credal References: The use of a creed at baptism is very ancient as is shown by Acts 8. 37 (D) and possibly by I Pet. 3. 18–22.[35] Barnabas is not a systematic writer and his thought is overlaid with the allegorical interpretation of the smallest Old Testament incident – yet nevertheless traces of credal formulae are perhaps to be found in the Epistle; cf. 5. 6–7, 7. 2 and 15. 9.

e. The Baptismal-Eucharist: At the baptismal-eucharist, which formed the climax of the Paschal liturgy, the newly-baptized, according to the rite of Hippolytus, received three cups in succession – of water, milk and honey mingled, and wine (Ap. Trad. 23. 2). Apart from the reference to milk in I Pet. 2. 2, which is not certainly a reference to the rite,[36] possibly the only mention of it in Christian sources prior to the time of Hippolytus [37] is in this Epistle. Thus

---

[34] Selwyn op. cit. pp. 426–439.

[35] Cross, op. cit. pp. 31–32.

[36] Cross, op. cit. pp. 32–33 thinks that it is. The absence of any mention of honey, however, suggests caution.

[37] Clem. Alex. Paed. I. 6, 34 seq. and Tert. de Cor. 3, adv. Marc. I. 14 are further witnesses to the cup of honey and milk. Less certain is the testimony

6. 8: "What does the other Prophet, Moses, say to them? 'Lo, thus saith the Lord God, enter into the good land which the Lord sware that he would give to Abraham, Isaac, and Jacob, and inherit it, a land flowing with milk and honey.' " This is a quotation based on Ex. 33. 1, 3 (LXX) and Lev. 20. 24 (LXX) and that the entry into the good land signified, for the writer, entry into the Christian Church through baptism is conclusively shown by 6. 10, 11, 14. The phrase *ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστιν πάσχουσα* in 6. 9 has created difficulties for commentators and it seems best to take *πάσχουσα* in the sense of "capable of suffering change", "capable of being moulded into a human being",[38] in which case the reference is to Adam, moulded from the dust of the earth, and, by a play on the words, to Jesus who suffers. And as *γῆ* in 6. 10, 11 refers to the land flowing with milk and honey, i.e. entry into Christ through baptism, the writer regards baptism as having its origin in the Passion of Christ – an association we have already found at 11. 2, 8. The writer returns to the milk and honey theme in 6. 17: "What then is the milk and honey? Because a child [39] is first nourished with honey, and afterwards with milk. Thus therefore we also, being nourished on the faith of the promise and by the word, shall live and possess the earth".

In the light of the writer's elusive method of referring to Christian doctrines and practices and the strong baptismal associations in this chapter we are probably justified in finding here an allusion to the practice of administering the cup of milk and honey to the newly baptized – one of the earliest references to the custom in Christian literature. And in support of this is the fact that the direction for the benediction over the milk and honey in the Hippolytean rite

---

of Justin I Apol. 65, 3. That the custom is an early one is however suggested by Gnostic sources; thus Tert. adv. Marc. I. 14 says that Marcion did not reprove "the water of the Creator whereby He washes them, nor the oil wherewith He anoints them, nor the mingling of the honey and milk with which He nourishes them as children, nor the bread by which He represents His own Body". Cf. also Logion 23 of the Gospel of Thomas (c. 140 A.D.): "Jesus saw little ones receiving milk. He said to His disciples, these little ones receiving milk are like those who enter into the Kingdom."

[38] J. A. Kleist, Ancient Christian Writers, Vol. 6, p. 173 note 70.

[39] This association is also found in Hippolytus where the faithful are likened to little children.

contained a reference to the Israelites of the exodus period and their entry into the promised land – a mystical connexion found here. Traces of the baptismal-eucharist are perhaps also to be found in 2. 6, 9, 10 where *προσφορά*, *προσαγεῖν* and *θυσία* are used against a background of worship and spiritual offerings. We may also note the reference to worship in 6. 16 in a baptismal context.

f. The Theme of Darkness and Light: A prominent feature of baptismal imagery has always been that of a passage from darkness to light and this received concrete expression in the Paschal Vigil which began in darkness and ended in broad daylight. In later times the light of baptism came to be symbolised by the liturgical use of a Paschal candle. It is significant that the Two Ways instruction in this Epistle is preceded by a short section which describes them as "Two Ways of teaching and authority, one of Light and one of Darkness" (18. 1) in contrast to the Didache's Way of Life and Death (Did. 1. 1). Other references to the redemption from darkness occur in 14. 6 and in 17. 7, 8 where Christians are to be a light to the Gentiles (quoting Isa. 42. 6, 7; 49. 6, 7).

* * *

The evidence assembled above will be variously estimated and any one item, by itself, may be thought insufficient to establish the Epistle's Paschal setting. However, cumulatively they seem to be of considerable weight. The themes of the Epistle of Barnabas, which shine through much allegorism, are Suffering, Resurrection and Redemption, catechetical instruction and moral duties, Baptism and perhaps the Eucharist – the whole set against the background of the Exodus and entry into the Promised Land. This combination is very remarkable and contains just those elements which appear in the celebration of the Paschal Feast when it comes into historical perspective. The Epistle, I submit, would have been appropriate to that great occasion when every member of the Christian community addressed, including many whom the writer knew (1. 4), would have been present for the celebration of their redemption and the baptism and first eucharist of new converts. This Epistle is not the liturgy of the celebrant but is a homily to be read at the

Paschal Vigil [40] reminding older Christians, at this solemn yet joyous time, of their own catechumenate and baptism and of their duty to stand firm against the assaults of a militant Judaism. This was a time when this community was at the "crossroads" and Barnabas, with great respect and charity, seeks to keep them on the right path. The Epistle's exegesis, which to our eyes is so strange, should not blind us to its strong practical motif. Moreover, the frequency with which Clement of Alexandria cites it and the high authority he ascribes to it, suggest that it had long been read in public worship and we may surmise that it was the importance ascribed to it by its original recipients, and the occasion on which it was first read, which led to its survival in the Church.

The evidence for the celebration of the Paschal Feast in Egypt in the early decades of the second century fills out the later unequivocal evidence of Melito of Sardis and Hippolytus and the references in Irenaeus and Origen. We can hardly doubt that Easter was celebrated from the earliest times whatever view we may take of the New Testament evidence.

Melksham (*Wilts.*), Shaw Vicarage.

---

[40] G. D. Kilpatrick, — The Origins of the Gospel according to St. Matthew p. 65 emphasises the importance of the public reading of Christian literature as a guarantee of its survival. He believes that, with the exception of Papias, Hegesippus and the Apologists, the whole of Christian literature before Irenaeus was used for reading in the services of the Church. Considerable liberty existed in the choice of books to be read in the earliest period. Cf. Justin I Apol. 67. 3 seq; Eus. H.E. 4. 23; Rufinus in Symb. Apost. 38; Jerome de Vir. Illustr. 17. In later times homilies were normally read at the pro-anaphora which consisted of lections from the LXX, homilies, prayers and psalmody — a sequence taken over from the synagogue service. There is however no evidence from the pre-Nicene period that the pro-anaphora formed part of the Paschal rite as such; lections, homilies and instructions were usually given at the Paschal Vigil.

LE PARADOXE DE TERTULLIEN

PAR

VIANNEY DÉCARIE

Quodcumque deo indignum est, mihi expedit:
salvus sum si non confundar de domino meo.
(de Carne Christi) [1]

Tertullian's Paradox: c'est le titre d'un chapitre consacré aux rapports de la foi et de la raison dans un recueil de publication récente [2]. L'auteur ne s'attarde pas à une étude approfondie du *credibile quia ineptum*, mais il lui semble typique de l'attitude religieuse vis-à-vis de l'intelligence.

Or le passage du *de Carne Christi* qui soulève ce problème divise les interprètes: ils y voient un rationalisme mitigé formulé en termes outrés ou bien un anti-rationalisme absolu [3].

---

[1] 5, 19–20. Nous utilisons l'édition de Ernest Evans, *Tertullian's Treatise on the Incarnation.* The text edited with an Introduction, Translation and Commentary. (London, S.P.C.K., 1956).

[2] B. Williams, *Tertullian's Paradox* dans A. Flew–A. Macintyre ed., *New Essays in Philosophical Theology*, (London, SCM Press, 1955),pp. 187–211.

[3] *De Carne Christi*, 5, 22–26. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris, 1905), dans un paragraphe intitulé « Le caractère rationnel de la foi », donne le commentaire suivant du passage fameux; « Ce langage est assurément d'un homme qui traite de haut la raison; mais à parler exactement, on ne peut pas dire qu'il en fait usage pour établir la vérité du christianisme. Les textes que nous avons cités (...) appartiennent tous à des ouvrages de controverse chrétienne. Tertullien s'adresse, non à des païens qui cherchent, mais à des hérétiques, c'est-à-dire à des chrétiens convaincus de la divinité du Christ, mais portés à interpréter la révélation divine selon leur fantaisie, et il les rappelle à la règle de foi qu'ils ont embrassée » (34–35). G. J. de Vries, *Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus* (Utrecht, 1929) insiste sur l'antirationalisme: « Het 'credo quia absurdum' moge dan legendair zijn, het geeft den inhoud van het bovenstaande (*sc. credibile quia ineptum*) goed weer » (p. 50); contre la dernière phrase de d'Alès citée ci-dessus, il remarque: « Dit argument doet zeker niet ter zake. Tert. polemiseert met hen, die het lijden God onwaardig vinden. Wiè dat zijn, is onverschillig. Zijn repliek op hun bezwaar is: 'Dat onwaardig-zijn is juist de reden,

Nous avons cru utile d'en reprendre l'anayse: ce morceau est habituellement cité sans qu'on le rattache aux chapitres précé-

---

waarom ik het geloof.' Uw normen en de mijne zijn tegengesteld ». (p. 51, suite de la n. 4, p. 50). Dans *La philosophie au Moyen Age* (Paris, 1944), M. Et. Gilson nous semble poser le problème d'une manière excellente: « L'anti-philosophisme de Tertullien a rencontré ses formules les plus célèbres lorsqu'il s'est développé en anti-rationalisme. (...). Ces phrases (notre passage du *de Carne Christi*), ... sont d'allure volontairement provocatrice. On ne les pressera pas trop, si l'on se souvient que leur auteur a écrit l'exercice de rhétorique intitulé *Le manteau* (*De pallio*). Il faut pourtant reconnaître qu'elles sont équivoques. Si *prorsus credibile, quia ineptum est*, ou *certum quia impossibile est*, signifient simplement: il faut bien le croire, puisque la foi ne porte que sur l'incompréhensible, et c'est justement pourquoi c'est certain, puisque la foi est plus sûre que la raison, Tertullien n'a rien dit d'original. Si, au contraire, on prend son double *quia* au pied de la lettre, on lui fera dire que l'ineptie même du dogme est ce qui le recommande à l'acceptation de la foi, comme son impossibilité en garantit la certitude. Tertullien l'a-t-il pensé? Il n'en était pas incapable. Si c'est là ce qu'il a voulu dire, la postérité ne l'a pas trahi en résumant son attitude dans la formule lapidaire, qu'il n'a pourtant pas écrite: *Credo quia absurdum*. Pensée tout à fait originale cette fois, mais on hésite à croire que même un orateur ait placé le critérium du vrai dans l'absurdité » (pp. 97–98). Sous forme de commentaire de la deuxième hypothèse présentée ci-dessus (*Credo quia absurdum*) M. Gilson ajoute, dans son *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955), les remarques suivantes: « This, however, should then be added, that when taken in this sense, such a formula does not define the spirit of Christian theology, but its very negation. Ever since the time of Athenagoras, theologians have been most anxious always to establish at least the *rational possibility* of the Christian faith. In this sense, they have all believed because it was *not* absurd to believe » (p. 45). Dans une étude consacrée à *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une « position pure »*, dans *Museum helveticum* 7 (1950), 159–180, A. Labhart trouve que M. Gilson présente une interprétation lénifiante des fameuses formules. « Paradoxe choquant pour l'esprit qui raisonne, mais que le contexte interdit absolument d'atténuer, comme le voudrait, semble-t-il, M. Gilson ». (Suit la référence au texte cité ci-dessus et, en note: « Il est utile de préciser toutefois que *ineptum* ne doit pas être compris dans son sens absolu, mais se rapporte aux *dei stulta*, comme il ressort de ce qui précède immédiatement: *sed non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo*. On ne peut donc pas affirmer que Tertullien fait de l'absurdité *comme telle, de n'importe quelle* absurdité, le critère de la vérité ») (p. 177). Enfin G. Bardy, art. *Tertullien*, dans *D.T.C.*, XVa, col. 147, adopte une position semblable à celle de De Vries: « Ce n'est pas littéralement, le *Credo quia absurdum*, mais c'en est l'équivalent ».

dents, hors de son contexte même immédiat [4]; on laisse presque toujours tomber un texte capital de l'Evangile qui en fait partie intégrante et qui explique partiellement son aspect outré [5]. Nos conclusions ne dépasseront pas les limites du *de Carne Christi*.

Pour Marcion [6], la naissance du Christ doit être ou *impossible* (« sed deo nihil impossibile nisi quod non vult » [7]), ou *inconvenante* [8].

Après avoir discuté au chapitre 3 l'impossibilité de l'Incarnation, Tertullien aborde aux chapitres 4 et 5 sa non convenance ou « indignité ».

Le chapitre 4 présente les « naturae contumeliae », c'est à-dire la naissance du Christ; les « dei contumeliae » sont réservées au chapitre 5 que nous verrons plus longuement.

Marcion méprise [9] les conditions qui précèdent, accompagnent et suivent la naissance de l'homme, bref tout ce qui est sacré et qui indique le respect que la nature lui porte [10]. Marcion haît l'homme à sa naissance: comment, se méprisant lui-même, pourrait-il vraiment aimer? Mais cet homme, le Christ l'a aimé avant et après sa naissance, il l'a aimé jusqu'à s'incarner et à mourir pour le sauver. Si l'homme racheté par Dieu, est cette chair qui naît, comment Marcion peut-il la rendre honteuse à son Sauveur et indigne de Lui? A-t-Il rougi de naître dans cette chair? Et s'Il avait voulu revêtir une forme animale? [11] Mais c'est folie pure que de vouloir juger Dieu [12]. Marcion n'a pas supprimé le texte de

[4] Cf. les auteurs cités aux notes 2, 3.

[5] C'est le *Qui me confusus fuerit, confundar et ego eius*, cf. ci-dessous *ad loc.* Voir les auteurs cités aux notes 2, 3 auxquels on peut ajouter J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. II (Paris, 1957), p. 380.

[6] *Necesse est, quatenus hoc putas arbitrio tuo licuisse, ut aut* impossibilem *aut* inconvenientem deo *existimaveris nativitatem*, 3, 1–2.

[7] 3, 3.

[8] *inconveniens*, 3, 2 est repris par *indignum* à 4, 2.

[9] 4, pp. 12–16 Evans.

[10] *veneratio naturae*, 4, 12; cf. *Adv. Marc.*, III, 11, 7 (394, 13 Kr.): *in illa sanctissima et reverenda opera naturae*, (cité par Evans, 104).

[11] « This piece of bad taste is not without parallel: it neither can nor need be excused », Evans, 105. Voir toutefois la fin du chapitre: Jupiter devenu taureau ou cygne (11. 45–46).

[12] *Sit plane stultum si de nostro sensu iudicemus deum*, 4, 34–35. — Avec tous les mss., excepté *A* qui l'omet et que suit Evans, nous lisons *si*; le

l'Ecriture: «*Stulta* mundi elegit deus ut confundat *sapientia*» [13]. Y a-t-il quelque chose de plus fou que de croire en un Dieu né, et né d'une vierge, et charnel et qui a traversé toutes ces hontes de la nature [14]? Mais la sagesse du monde croira plus facilement que Jupiter est devenu un taureau que Marcion n'admettra que le Christ soit véritablement homme!

En résumé, ce chapitre a montré que le Christ a voulu ce que Marcion, oublieux de la parole de l'Apôtre sur «la folie du monde sagesse de Dieu», juge indigne de Lui: l'Incarnation et ses conséquences naturelles, considérées comme des «humiliations de la nature».

Mais il y a d'autres humiliations, aussi «folles» que celles-ci: les «humiliations et les souffrances de Dieu» [15], c'est-à-dire Dieu crucifié. C'est ce que Marcion devrait supprimer de son évangile. «Quoi de plus indigne de Dieu, de plus honteux, naître ou mourir, porter une chair ou une croix, être circoncis ou crucifié, (...)? Tu seras plus sage si tu refuses aussi ta créance à ces faits. Mais tu ne seras sage que si tu es fou dans le monde, en croyant les folies de Dieu [16]. Aurais-tu négligé de rayer les souffrances du Christ parce qu'il n'était qu'un fantôme dénué de sensation? Je l'ai affirmé plus haut: il aurait pu tout aussi bien subir le ridicule d'une naissance et d'une enfance imaginaires. Mais réponds maintenant, meurtrier de la vérité: Dieu n'a-t-il pas vraiment été crucifié? N'est-il pas vraiment mort, parce que vraiment crucifié? N'est-il pas vraiment

texte nous semble excellent: Tertullien reproche à Marcion de vouloir appliquer à Dieu les normes limitées d'un esprit humain.

[13] I *Cor.*, 1:27–28. Cf. *Adv. Marc.*, V, 5, 9 (cité dans Evans, 105), *de Baptismo*, II 3 (cité ci-dessous, note 24).

[14] *naturae contumelias*, 1.42.

[15] «*contumeliae*» *et passiones dei*, 5, 1–2; cf. 9, 28–30: *tacentibus apud vos quoque prophetis de* ignobili *aspectu eius, ipsae* passiones *ipsaeque* contumeliae *loquuntur*: passiones *quidem* humanam *carnem*, contumeliae *vero* inhonestam *probaverunt*. — Ici débute le chapitre 5.

[16] *quid enim* indignius *deo, quid magis* erubescendum, *nasci an mori, carnem gestare an crucem, circumcidi an suffigi*, (...)? *sapientior eris si nec ista credideris. sed non eris sapiens nisi stultus in saeculo fueris*, dei stulta *credendo*, 5, 3–8. On notera l'opposition entre les *contumeliae naturae* (*nasci, carnem gestare, circumcidi* . . .) et les *contumeliae dei* (*mori, crucem gestare, suffigi* . . .). Sur les *stulta dei*, cf. *Adv. Marc.*, V, 5, 9 (587, 2–4 Kr.): *Quid est autem* stultum dei sapientius hominibus, *nisi crux et mors dei?*

ressuscité, parce que vraiment mort? C'est faussement que Paul affirma ne savoir parmi nous que Jésus crucifié, faussement qu'il le représenta enseveli, faussement qu'il insista sur sa résurrection? Fausse est donc notre foi [17], et fantôme tout ce que nous espérons du Christ, ô scélérat qui excuses les meurtriers de Dieu: le Christ n'a rien souffert à leurs mains s'il n'a pas vraiment souffert» [18].

Jusqu'ici le chapitre 5 a développé l'idée des *stulta quae pertinent ad contumelias et passiones dei* [19] (à la suite des *stulta quae pertinent ad contumelias naturae* du chapitre précédent), dans la perspective du texte de saint Paul déjà cité: *Stulta mundi elegit deus ut confundat sapientia*, texte évoqué dans le contexte plus général de l'« indignité », c'est-à-dire de l'« inconvenance » [20] supposées de l'Incarnation. Suit un développement de ce thème de l'indignité qui s'appuie sur une parole du Christ – généralement négligée par les interprètes du mot fameux [21] – ; elle nous semble donner la clef de l'affirmation: *credibile quia ineptum*, qui hors de ce contexte, perd le sens que Tertullien a voulu lui donner [22].

Parce unicae spei totius orbis: quid destruis necessarium dedecus *fidei? quodcumque deo* indignum *est mihi expedit: salvus sum si non confundar de domino meo:* « Qui me, *inquit*, confusus fuerit, confundar et ego eius ». alias *non invenio* materias confusionis *quae me per contemptum ruboris probent* bene impudentem *et* feliciter stultum. *crucifixus est dei filius: non pudet quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus* [23] *credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile* [24].

Précisons quelques termes.

---

[17] Cf. I *Cor.*, 2, 2; 15, 4; 15, 12–19.

[18] 5, 8–18.

[19] Cf. n. 15.

[20] Cf. n. 8.

[21] Cf. n. 5.

[22] Nous citons ce passage (5, 18–26) au texte en indiquant les mots clefs que nous commenterons dans la suite.

[23] Evans garde *prorsus* qu'omettent les mss. *A T*, Kroymann, C. Mohrmann (cf. *Vigiliae christianae* 5 (1951), 49). Le *prorsus* n'indiquerait-il pas mieux la progression du *non pudet* au *certum est?*

[24] « Epargne l'unique espoir de la terre entière. Pourquoi détruis-tu le déshonneur nécessaire de la foi? Ce qui est indigne de Dieu me convient; je suis sauvé si je ne rougis pas de mon maître: « Celui qui rougira de moi,

Qu'est-ce que ce *necessarium dedecus*, ce déshonneur nécessaire de la foi? Tout ce qui semble indigne de Dieu, et qui a provoqué

---

j'en rougirai de même. » Je ne trouve pas d'autres sujets de confusion qui, par le mépris de la honte, puissent prouver que je ne rougis pas avec raison et que je suis fou avec bonheur: le Fils de Dieu a été crucifié? je n'ai pas honte parce que c'est honteux; et le Fils de Dieu est mort? c'est tout à fait digne de foi car c'est inepte; et il est ressuscité après avoir été enseveli? c'est certain car c'est impossible ».

Nous citerons immédiatement deux passages tirés d'œuvres antérieures au *de carne Christi*: ils présentent des affirmations analogues à celle que nous venons de lire et peuvent servir de commentaires.

De Baptismo II, 2–3 (éd. J. G. Ph. Borleffs, *C. Ch. L.*, 1954). La simplicité du rite du baptême fait douter de son efficacité: « O misera incredulitas, quae denegas deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem. Quid ergo? nonne mirandum est lauacro dilui mortem? Quia mirandum est, idcirco non creditur? (Nous suivons la leçon proposée par C. Mohrmann dans *Vigiliae christianae* 5 (1951), p. 49 et *Tertullianus Apologeticum en andere geschriften* . . . , Utrecht–Bruxelles, 1951, p. 246, note *b*: suppression de *si* avant *quia* avec l'unique ms.: *T*, et point d'interrogation après *creditur*; Borleffs, dans *Vig. christ.*, 8 (1954), p. 190 maintient contre Mohrmann—que suit l'éd. Refoulé–Drouzy, Paris, 1952 — le texte de son édition de 1948: « Si quia . . . creditur, atquin . . . » qu'il reproduit dans le *C. Ch. L.*, 1954, p. 277–278). *Atquin eo magis credendum est: qualia enim decet esse opera diuina nisi super omnem admirationem?* (A. D'Alès, *Tertulliani de Baptismo*, Rome 1933, note p. 26: « Locus plane tertullianus », avec renvoi à notre passage du *de Carne Christi*). Nos quoque ipsi miramur, sed credimus. Ceterum incredulitas miratur quia non credit: *miratur enim simplicia quasi uana, magnifica quasi impossibilia.* 3. Et sit plane ut putas: satis ad utrumque diuina pronuntiatio praecucurrit: Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia eius, et: Quae difficilia penes homines, facilia penes deum. Nam si deus et sapiens et potens, quod etiam praetereuntes eum non negant, *merito in aduersis sapientiae potientiaeque, id est in stultitia et impossibilitate*, materias operationis suae instituit, quoniam uirtus omnis ex his causam accipit, a quibus prouocatur » (« car ce qui fait éclater sa force, c'est cela même qui la défie », trad. Refoulé p. 67).

Adv. Marc., IV 21, 10–12 (490, 14–491, 23 Kr.; *C. Ch. L.*, I, pp. 599–600): Vt et hic tamen iudicem adcognoscas, qui *malum animae lucrum* perditione eius et *bonum animae detrimentum* salute eius remuneratus sit, et zeloten deum mihi exhibet, malum malo reddentem: qui confusus, inquit, mei fuerit, et ego confundar eius, quando nec *confusionis* materia conueniat nisi meo Christo, cuius ordo magis *pudendus*, ut etiam haereticorum conuiciis pateat, omnem natiuitatis et educationis foeditatem et ipsius etiam carnis *indignitatem*, quanta amaritudine possunt, perorantibus.

l'affirmation de Jésus: « Celui qui rougira de moi, j'en rougirai à mon tour ». On verra dans un instant ce à quoi songe Tertullien [25].

Indignum deo. Indignum est utilisé au début de ce chapitre 5 au lieu de l'*inconveniens* du chapitre 3 [26]. C'est ce qui provoque la citation de l'Ecriture: « Qui me confusus ... » [27].

Alias ... materias confusionis; cf le *confusionis materia*, dans un contexte semblable, de l'*Adv. Marc.*, IV, 21, 10 cité ci-dessus [28]. — Ces *materiae confusionis* sont précisées à la phrase suivante (aussi mettrions-nous deux points après *feliciter stultum*, ligne 23): la crucifixion, la mort, la mise au tombeau, la résurrection (déjà indiquées plus haut, lignes 11–13 et reprises dans la suite, ll. 27–28).

Bene impudentem. (Evans, 19 traduit: *nobly shameless*). Voir l'*impudentia fidei* de *Adv. Marc.*, IV, 21, 12 (ll. 21–22 KR.) cité ci-dessus. Etre *bene impudens* ici, c'est confesser *quodcumque deo indignum est.*

Feliciter stultum (*advantageously a fool*, Evans, 19). Cette expression précise, sous un aspect plus intellectuel, le *bene impudens* et

---

Ceterum quomodo ille erit obnoxius *confusionis*, qui eam non capit? » 11. (D'après Marcion, le Christ n'aurait pas été dans le sein de sa mère, etc.), « sed (491, 9) de coelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum; ceterum, ⟨ut⟩ non verus, qui non videbatur, ita nec de crucis maledicto *erubescendus*, cuius carebat ueritate carens corpore. 12. Non poterat itaque dixisse: qui mei confusus fuerit. Noster hoc debuit pronuntiasse, minoratus a patre modico citra angelos, uermis et non homo, ignominia hominis et nullificamen populi, quatenus ita uoluit, ut liuore eius sanaremur, ut *dedecore* eius salus nostra constaret. Et merito se pro suo homine deposuit, pro imagine et similitudine sua, non aliena, [tunc] ut, quoniam homo [non] erubuerat lapidem et lignum adorans, eadem constantia non *confusus* de Christo pro impudentia idolatriae satis deo faceret per *impudentiam fidei*. Quid horum Christo tuo competit, Marcion, *ad meritum confusionis?* Plane pudere te debet, quod illum ipse finxisti. » (Nous avons souligné les expressions les plus importantes pour la compréhension du *de Carne Christi*). Voir aussi *ibid.*, V 5, 1–10 (584–587 Kr.).

[25] Cf. *Adv. Marc.*, II 27, 7 (374, 7–9 Kr.): « Totum denique dei mei penes uos *dedecus* sacramentum est humanae salutis »; IV 21, 12 (491, 17 Kr.) « ut *dedecore* eius salus nostra constaret ».

[26] Cf. notes 16 et 8, et les textes cités à la note 24.

[27] « *Marc* 8, 38; *Luc.* 9, 26 fondu avec *Mat.* 10, 32 », Evans 108; voir *Adv. Marc.*, IV 21, 10–12 cité ci-dessus à la note 24.

[28] Note 24; aussi dans Evans, 89.

se lie étroitement aux *stulta dei.* — Le *feliciter* et le *bene* indiquent le résultat de ces attitudes, le salut: *salvus sum si* . . . ; voir aussi dans *Adv. Marc.*, IV, 21, 10 [29] des expressions du même style: *malum animae lucrum* et *bonum animae detrimentum.*

Ce qui suit n'est qu'une application, sous forme rhétorique et antithétique, de la position de principe déjà adoptée. Ce qui est matière à confusion, à honte, à folie pour la sagesse du monde, c'est ce que le que le chrétien accepte parce que c'est la sagesse de Dieu; il n'en rougit pas, car il y trouve son salut. La crucifixion? Tertullien n'en a pas honte, parce que c'est honteux aux yeux du monde; la mort du Fils de Dieu? c'est un objet absolument digne de foi, parce que c'est sot aux yeux du monde; la sépulture et la résurrection? c'est certain, parce c'est impossible aux yeux du monde. *Stulta dei elegit deus, ut confundat sapientia.*

Le « paradoxe » de Tertullien est donc celui de saint Paul, dans la première *Epître aux Corinthiens;* de même, son anti-rationalisme.

Au terme de ces trois chapitres Tertullien a montré, contre Marcion, que l'Incarnation n'est pas impossible (c. 3), que les « humiliations » naturelles dues à la venue dans la chair ne sont pas indignes de Dieu (c. 4) pas plus que les souffrances et les « humiliations » de Dieu crucifié (c. 5).

Quelles conclusions permet l'analyse de ces chapitres?

Premièrement. *La formule classique:* credo quia absurdum (*même corrigée en* quia ineptum) *ne représente pas la pensée de Tertullien.* Ici on a commis une triple erreur: on a isolé une affirmation de son contexte; on a négligé les textes scripturaires; on a fait d'un cas particulier (la créance à la crucifixion) la règle générale de l'assentiment de foi: *credo* (simpliciter) *quia absurdum.*

Deuxièmement. *La foi de Tertullien en l'Incarnation et la Crucifixion repose sur la parole de Dieu,* telle que l'Ecriture nous la révèle, non sur leur absurdité ou leur non absurdité. Toute interprétation qui néglige les deux textes du Nouveau Testament que nous avons soulignés est vouée à l'échec: c'est le vocabulaire même de ce passage qu'on s'expose à ignorer.

---

[29] Cité ci-dessus à la note 24.

Troisièmement. Dans ces conditions, l'« anti-rationalisme » du *de Carne Christi* est celui de la *Première Epître aux Corinthiens* et de tous ceux qui acceptent ses enseignements [30].

On pourrait résumer la pensée de Tertullien dans cette phrase: *Quodcumque deo indignum est, mihi expedit: salvus sum si non confundar de domino meo.*

Institut d'Etudes médiévales Albert-le-Grand
Université de Montréal

---

[30] Nous nous rapprochons donc de la première interprétation proposée par M. Gilson et de celle de A. Labhart (dans sa note; nous ne voyons pas en quoi elle se distingue vraiment de la position de M. Gilson, sinon dans la précision qu'apporte le texte de l'Ecriture); nous rejettons les affirmations de G. J. de Vries et de G. Bardy (cf. ci-dessus note 3).

SUR LES ALLUSIONS AUX NOMS PROPRES CHEZ LES AUTEURS GRECS CHRÉTIENS

PAR

G. J. M. BARTELINK

Quand on fouille les inscriptions du troisième et du quatrième siècle, on constate que la plupart des noms propres des chrétiens n'ont pas un caractère spécifiquement chrétien. En général les noms des chrétiens ne différaient pas beaucoup des noms qui étaient usuels alors. A ce qu'il semble on n'attachait pas grande importance au nom qu'on portait. Le titre de chrétien était de plus grande valeur que le nom qu'on portait dans ce monde (comp. p.e. *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae* 2–3: *ὁ δὲ ἀνθύπατος προκαθίσας ἔφη· Τίς καλῇ; ὁ δὲ μακάριος ἔφη· Τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα χριστιανός, εἰ δὲ τὸ ἐν κόσμῳ ζητεῖς, Κάρπος*. Enfin on peut observer que les convertis retenaient ordinairement leur nom.

On trouve pourtant déjà vers la fin du premier siècle le premier exemple d'un nom de baptême, celui de Théophoros chez Ignace d'Antioche. Plus tard les noms chrétiens deviennent plus nombreux: dans la plupart des cas alors ce sont des emprunts à l'Ancien et au Nouveau Testament, aux noms des apôtres et des martyrs, aux fêtes ou aux vertus chrétiennes, ou bien encore ils expriment une attitude chrétienne.[1]

[1] Comp. J. Schrijnen, Die Namengebung im altchristlichen Latein, *Mnem.* Ser. III 2, 1935, p. 271 ss. (aussi dans: *Collectanea Schrijnen*, Nijmegen–Utrecht 1939, p. 357–363); Chr. Mohrmann, Das Wortspiel in den augustinischen Sermones, *Mnem.* Ser. III 3, 1936, p. 33–61 (aussi dans: *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, p. 323–349); H. Leclercq, *Noms propres:* Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie XII 2, surtout col. 1511 ss.; L. Jalabert–R. Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes:* Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie VII, col. 636–637; G. Koffmane, *Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins*, Breslau 1879, p. 150; I. Casanowicz, *Paronomasia in the Old Testament*, Boston (Mass.) 1894; C. A. Kneller, Was die ältesten christlichen Namen erzählen, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1902, p. 171–182; 272–286; M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, p. 734[1]; A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung* I[4], p. 436–445 (sur les noms des chrétiens); J. H. Waszink, Varia critica et exegetica, *Mnem.* III 11, 1943, p. 77; G. Bartelink, Enkele zinspelingen op namen bij Griekse christelijke schrijvers, *Hermeneus* 39, 1959, p. 189–192.

Quand on emploie un nom, ordinairement on ne pense plus à sa signification primitive ou à sa dérivation, mais de temps en temps il se présente une occasion de la mettre en relief. Ce fait peut être enregistré dans toute l'antiquité depuis Homère, qui non seulement introduit des noms vivants comme Dolon [2], mais qui fait aussi des allusions, p.e. au nom d'Odusseus au moyen des verbes *ὀδύσσομαι* et *ὀδύρομαι* [3]. Et chez les auteurs profanes [4] aussi bien que chez les auteurs chrétiens les cas parcourent l'échelle de l'explication sérieuse d'un nom jusqu'à l'allusion la plus recherchée.

Dans la littérature chrétienne et surtout dans la littérature hagiographique figure spécialement une forme d'explication de noms (ou dans plusieurs cas il s'agit plutôt de jeux de mots), qui part de la pensée qu'une personne répond très bien aux qualités qu'on suppose exprimées par le nom, ou bien encore qu'un nom est donné à juste titre. Voici tout d'abord quelques exemples de ce genre d'explication.

D'une certaine Eusebia il est dit qu'elle a vécu pieusement selon la signification de son nom: *Εὐσεβία δέ τις φερωνύμως εὐσεβῶς ζῶσα* (Passio Theodori tironis, Codex A.R. 9, 6; *Les légendes grecques des saints militaires* par H. Delehaye, Paris 1909); comp. Cod. V.B.C.D. 12, 18 *Εὐσεβία δέ τις, ἣ φερωνύμως ζῶσα; ibid.*, Passio Theodori Stratelatou 4, 5–6 *Γυνὴ δέ τις, τοὔνομα μὲν Εὐσεβία καὶ τὸν τρόπον δὲ ἄλλως εὐσεβὴς καὶ κοσμία; ibid.*, Appendix V, p. 190, 6–7 *ἡ φερώνυμος καὶ φιλόχριστος Εὐσεβία.*

Selon son biographe la naissance d'Euthymius changeait en joie toute la tristesse des communautés chrétiennes: *Εὐθυμίου τοῦ φερωνύμως κληθέντος γεννηθέντος πάντα τὰ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν λυπηρὰ εἰς εὐθυμίαν μετετρέπετο* (*Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen IV 4, Heft 2 (= 49, 2), éd. Ed. Schwartz, Leipsic 1939, p. 9, 20 Vita Euthymii).

Eustathius est *εὐσταθής: Τοιοῦτος ὁ μέγας Εὐστάθιος· εὐσταθὴς κατὰ τὴν προσηγορίαν καὶ ἀκαταγώνιστος τοῖς παθήμασιν* (Nicetae Paphlagonis *Oratio XVIII in laudem S. Eustathii*, PG 105, col. 393).

---

[2] Comp. aussi (Eur.) Rhes. 158–159.

[3] Comp. L. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, Assen 1951, p. 51–53.

[4] Chez Platon p.e. Prot. 336 b; 361 d; 362 a; Gorg. 463 c; Symp. 198 c. Comp. aussi Paul, ad Philem. 10–11 *Ὀνήσιμος—εὔχρηστον.*

Procopius fait preuve de la justesse de son nom par les progrès qu'il a faits dans la vertu: *Οὗτος ὡς ἀληθῶς φερώνυμος πίστει καὶ εὐσεβείᾳ κεκοσμημένος οὐκ ἠρνεῖτο τοῖς ἔργοις τὸ ὄνομα οὐδὲ ἐψεύδετο τῇ προσηγορίᾳ τὰ ἔργα, ἀλλ' ἦν Προκόπιος ἐν προκοπῇ· προέκοπτεν οὖν ζήλῳ καὶ ἀνδρείᾳ* (*Les légendes grecques des saints militaires* par H. Delehaye, Paris 1909, App. VI, Martyrium Procopii, p. 217; 5, 6–8).

Dans le martyre d'Eutropius c'est le magistrat qui fait l'allusion au nom: *Ὁ ἡγεμὼν εἶπεν· Εὐτρόπιος καλούμενος κακότροπος γέγονας. Καὶ ὅς· Ἐγὼ κακότροπος οὐκ εἰμι, ἀλλὰ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ μου φοβοῦμαι* (*ibid.*, VI, p. 207).

Chez les chrétiens l'allusion au nom a ordinairement un but d'édification. Même là où l'on ne s'y attendrait pas on trouve une allusion édifiante. C'est ainsi que le nom du désert Nitrique est considéré comme providentiel: c'est dans ce lieu où habitent les moines que les péchés sont lavés comme les souillures par le *νίτρον* (Sozomène, *H.E.* VI 36; comp. Rufin, *Hist. Monach.* c. 21; St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* I, Mainz 1904, p. 91).

A propos du nom de Dionyse, qui accuse des traces payennes indéniables, le biographe du martyr fait la remarque suivante: *Διονυσίου τοῦ ὄντος Θεονυσίου.* Et plus loin: *Ὄντως γὰρ, ὄντως Διονύσιος ‹Θεονύσιος› ὁ κλῆσιν ἀπὸ τῶν ἔξω εἰσενεγκάμενος, ὁ χάριν τοῦ ψευδωνύμου Διὸς κληθεὶς Διονύσιος· Θεῷ γὰρ ὄντως τῷ ἀληθεῖ φερωνυμήσας, οὕτω μεθερμηνευτικώτατος· λέγουσι μὲν γὰρ οἱ ἔξω δῖον ἀληθῶς τὸ θεῖον, ὅ ἐστιν τὸ θεσπέσιον· οὐκ ἔχουσι δὲ θεσπεσίαν ἐργασίαν ὡς ὄνομα καίπερ ἐτυμολογοῦντες αὐτὸ ὄνομα τῷ ὄντι ὅμοιον οἱ ἀνώνυμοι. Διὸ ἐκείνοις ἐπιτεθεὶς, ἐνειλεῖσθαι πρὸς τοὺς δοκοῦντας οὐκ ὄντας θεοὺς Διονύσιος, τῷ δρασσομένῳ τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν, χριστοπρογνώστως φερωνυμεῖ Θεονύσιος* (*Martyrium Dionysii, Rustici et Eleutherii* c. 2, Ed. J. C. Westerbrink, Alphen aan de Rijn 1937, p. 44–46).

Parfois l'explication est un peu tirée par les cheveux. Les noms de Cosmas et de Damien n'offrent pas de difficultés. L'un est appelé le *κόσμος* de l'Eglise et le nom de l'autre patron des médecins dériverait du fait qu'il triomphe des maladies: *ὁ ἅγιος Κοσμᾶς, ὁ τῆς ἐκκλησίας κόσμος — ὁ ἅγιος Δαμιανός, ὁ δαμάξων τὰς νόσους* (L. Deubner, *Kosmas und Damian*, Texte und Einleitung, Leipsic et Berlin 1907, p. 175 (30, 35 ss.)).

Un des exemples les plus connus, où d'ailleurs l'allusion à la signification ne peut faire défaut, est celui d'Etienne, le protomartyr. On le trouve p.e. chez Eusèbe, *H.E.* II 1, 1: *καὶ ταύτῃ πρῶτος τὸν αὐτῷ φερώνυμον τῶν ἀξιονίκων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων ἀποφέρεται στέφανον.* Comp. Epigr. *Anthol. Palat.* III (éd. Cougny, Paris 1890), p. 354, no. 391:

Ὁ πρὶν διώκτης καὶ φονευτὴς Στεφάνου,
καὶ νῦν διώκων τὴν σφαγὴν τοῦ Στεφάνου,
ζήλῳ δὲ ταύτης γῆς περιτρέχων κύκλα,
εἵληφε ταύτην καὶ Στεφάνου τὸ στέφος.

Comp. no. 390, ligne 4–5:

ἀνθ' ὧν στέφῃ, Στέφανε, τρίπλοκον στέφας
τῶν δογμάτων, εὐχῶν τε καὶ παθημάτων.

Même en latin cette allusion au nom d'Etienne se retrouve, p. e. chez August., *Serm.* 314, 2; 318, 3 [5]. On sait que la couronne est devenue un symbole du martyre, p.e. Cyrill. de Scythopolis, *Vita Euthymii*, PG 85, 469 *τοὺς λαμπροὺς τοῦ μαρτυρίου ἀνεδήσατο στεφάνους* (Comp. K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum:* Theophanie. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 2, Bonn 1940).

L'allusion biblique au nom de Pierre (Mt. 16, 18) se retrouve dans la littérature, p.e. chez Euagrius, *H.E.* II, PG 86, 2564 B: *μετὰ . . . Πέτρου ὅς ἐστιν πέτρα καὶ κρηπὶς τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, καὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως θεμέλιος τυγχάνει,* et chez Chrysost., *Hom. in paralyt. demissum per tectum*, PG 51, 51: *καὶ διὰ τοῦτο Πέτρος κληθεὶς, ἐπειδὴ ἄσειστον εἶχε καὶ ἀπερίτρεπτον τὴν πίστιν.*

Jean Chrysostome (*De mutatione nominum* II, PG 51, 126–127) commente le changement du nom Saulus en Paulus: *Τί δήποτε οὖν Σαῦλος ἐλέγετο, ὅτε ἐδίωκεν, καὶ Παῦλος μετωνομάσθη, ὅτε πίστευσε; Τινές φασιν ὅτι ἡνίκα μὲν ἐθορύβει καὶ ἐτάραττε καὶ συνέχεεν ἅπαντα, καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐσάλευε Σαῦλος ἐλέγετο, δι' αὐτὸ τοῦτο τὸ σαλεύειν τὴν Ἐκκλησίαν, ἀπὸ τοῦ πράγματος λαβὼν τὴν προσηγορίαν· ἐπειδὴ δὲ ἀπέστη τῆς μανίας ἐκείνης καὶ τὴν ταραχὴν ἀπέθετο, καὶ τὸν πόλεμον κατέλυσε, καὶ τὸ διώκειν ἐπαύσατο, πάλιν Παῦλος ἀπὸ τοῦ παύσασθαι μετωνομάσθη· ἀλλ' ἕωλος οὗτος ὁ λόγος καὶ οὐκ ἀληθὴς, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸν τέθεικα εἰς μέσον, ἵνα μὴ παρακρούησθε ταῖς ψιλαῖς αἰτιολογίαις.*

[5] Comp. Chr. Mohrmann, Wortspiel in den august. Serm., *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, p. 329.

Jean Chrysostome n'accepte donc pas cette explication. Mais cela ne signifie pas qu'il réfute ce type d'explication ou qu'il fasse usage d'arguments linguistiques, en prétendant qu'il s'agit de mots non-grecs dont on ne peut d'ordinaire déduire des mots grecs. Il emploie à cet effet d'autres arguments: les parents de Saulus n'étaient pas des prophètes et il serait donc impossible que, prévoyant l'avenir, ils eussent donné pour cette raison ce nom. De plus, s'il était vrai qu'ils s'appelait Saulus puisqu'il „secouait" l'Eglise, alors il aurait fallu qu'il s'appelât Paulus immédiatement après sa conversion, ce qui n'est pas le cas.

Parfois le nom de Jésus est mis en rapport avec le verbe *ἰᾶσθαι* (on peut ainsi souligner le contraste entre Jésus et les dieux-sauveurs tel que Asclépius), même au moyen de l'orthographe, p.e. *ἰατρὸς καὶ λύσις κακῶν Ἰασοῦς ὁ Χρι(στὸ)ς, ὁ ἐπὶ πάντων θε(ός)* (W.-K. Prentice, Greek and Latin inscriptions, *American archaeological expedition to Syria* t. III, no. 201; H. Leclercq, Art. *Médecins:* Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie XI, col. 160; comp. aussi J. Ott, Die Bezeichnung Christi als *ἰατρός* in der urchristlichen Literatur, *Katholik* I, 1910, p. 45–48; A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung* I[4], p. 129–150).

L'allusion bien connue *χρηστός-χριστός* se rencontre plus d'une fois [6]: Just., *Apol.* I 4, 1; Iren. I 13; Athen., *Suppl.* II; Eusèbe, *H.E.* VII 8 (lettre de Dionyse): *καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν.* Théphile d'Antioche fait de plus une allusion à son propre nom (*Apol. ad Autolyc.* 1, 1): *ἐγὼ μὲν ὁμολογῶ εἶναι χριστιανὸς, καὶ φορῶ τὸ θεοφιλὲς ὄνομα τοῦτο ἐλπίζων εὔχρηστος εἶναι τῷ θεῷ.* Un autre exemple chez le même auteur se rapporte au nom de Deucalion, selon lui, un autre nom pour Noé (*ibid.* 3, 19): *προεφήτευσεν αὐτοῖς λέγων* (sc. Noé). *Λεῦτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν· διὸ οἰκείως Δευκαλίων ἐκλήθη.* Comme on a remarqué cette étymologie n'est pas connue par ailleurs.

Plusieurs exemples figurent chez Eusèbe, p.e. *H.E.* V 24, 18 *Εἰρηναῖος φερώνυμός τις ὤν* (allusion à *εἰρήνη*); *ibid.* VI 61, 17 *τὸ μὲν γένος Λίβυς, τὴν δὲ προσηγορίαν ἅμα καὶ τὴν εὐλογίαν ἀληθὴς*

[6] Comp. L. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart:* Studia Friburgensia N.F. 17, Freiburg 1957 (Excursus: Chrestos und die Christen); G. Bartelink, L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien, *Vig. Chr.* XI, 1957, p. 45.

Μάκαρ (beatus); id., *Mart. Palaest.* XI 1 (longue recension) *καὶ ὁ τοῦνομα ἐπαληθεύσας Θεόδουλος*; id., *De vita Constantini*, éd. Heikel 133, 7 *Κώνστανς, τὸν ἐνεστῶτα καὶ συνεστῶτα* (constantem) *τῷ τῆς ἐπωνυμίας προσρήματι σημαίνων*; comp. *ibid.* 137, 9: la prière de grâce pour avoir obtenu la victoire est dite dans la ville de la victoire même (Nicée).

On trouve de même un exemple chez Callinicus, *Vita Hypatii* (éd. Sod. Bonn., Leipsic 1895) 104, 14–15: *'Αληθῶς οὗτος κατὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὕπατός ἐστι Χριστοῦ.* Et à propos du nom d'Agatha il est dit: *Agatha cuius bonitas ad nomen ad ipsamque rem quadrat; Agatha, quae rebus praeclare gestis bonum nomen prae se fert, et in ipso nomine praeclare ab se gesta demonstrat* (Methodius, *Oratio in S. Agatham*, PG 100, 1275 B).

Dans les Actes de Justinus et comites 4, 2–3 (Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929³, p. 15 s.) les martyrs, interrogés sur leurs noms, donnent une allusion, à ceux-ci: *Χαριτὼ εἶπεν· Χριστιανός εἰμι τῇ τοῦ θεοῦ δωρεᾷ* (= *χάριτι*). — *Εὐέλπιστος, δοῦλος Καίσαρος, ἀπεκρίνατο· κἀγὼ Χριστιανός εἰμι, ἐλευθερωθεὶς ὑπὸ Χριστοῦ καὶ τῆς αὐτῆς ἐλπίδος μετέχων χάριτι Χριστοῦ.*

Les noms des martyrs Chione, Agape et Eirene (noms clairement chrétiens ainsi que ceux des martyrs cités ci-devant) sont mis en rapport avec des textes bibliques (resp. *Ps.* 51, 9; I Tim. 1, 5 et *Jean* 14, 27: Krüger, *o.l.*, p. 95 ss.).

Il y a aussi des noms dont on trouve qu'ils ont été donnés à tort. P.e. Epiph., *Kata haeres.* I 40, 291 B (= Dindorf II p. 289): *Εὐτάκτου ὀνόματι, μᾶλλον δὲ ἄτακτον τὸν τρόπον καὶ μαθόντος τὴν κακοδιδασκαλίαν ταύτην* (sc. l'hérésie des Archontikoi). On dit à l'empereur Léon (813–820) qu'il n'est pas digne de son nom: *ὃς ἐν βορβόρῳ τῆς ἀσέβειας ἐγκαλινδούμενος· οὐ γάρ ἐστιν ἄξιος τῇ τοῦ Λέοντος τιμᾶσθαι προσηγορίᾳ* (P. van den Ven, *La vie grecque de St Jean le Psichaïte*, Louvain 1902, p. 21, 6–8; comp. aussi Greg. Tur., *Hist. Franc.* VI 4, 16 où le nom d'un certain Léon au contraire est considéré comme ayant une signification défavorable.

Le nom de Grégoire (ayant un rapport avec *γρήγορα*) est visé dans une oraison de Greg. Antiochos: *ὁποῖος ἐγὼ περὶ τοὐμὸν μάλιστα συνοῖσον ἀσπερχὴς καὶ νωθρὸς καὶ τοῦτό γε τὸ μέρος τὰ πολλὰ καὶ ὑπονυστάζων καὶ εἰς ῥᾳστώνην ἐξυπτιάζων καὶ τὴν ἐξ ἀρτιφυοῦς καὶ πρώτης τριχὸς προσηγορίαν ψευδόμενος* (M. Bachmann–F. Dölger,

Die Rede des *μέγας δρουγγάριος* Greg. Antiochos, *Byz. Zeitschr.* 44, 1940, p. 383, 20–384, 1).

Une autre catégorie de noms est celle où est donnée une explication dans un mauvais sens. C'est ainsi que le martyr Christophore selon les actes dit à l'empereur Décius: *Δικαίως ἐκλήθης Δέκιος. δοκὸς γὰρ εἶ τοῦ διαβόλου, σύνδεσμος εἶ τοῦ πατρός σου τοῦ Σατανᾶ* (H. Usener, *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Bonn 1886, p. 69, 10). Et dans une invective Julien l'Apostat est nommé *εἰδωλιανός* par Grég. de Naz. avec une légère déformation de son nom (PG 34, 604 A).

Plusieurs exemples de ce genre figurent chez Eusèbe: *ἠλλοτρίωσεν δὲ καὶ ἀπεξένωσεν ἑαυτὸν τοῦ ἐλεοῦς τοῦ θεοῦ καὶ ὡς πορρωτάτω τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ἐφυγάδευσεν, ἐν τούτῳ τὸ ἴδιον ἐπαληθεύων ὄνομα* (*H.E.* VII 10,6 lettre de l'évêque Dionyse; comp. G. Bardy, Sources chrétiennes 41, p. 178, note 12: Il y a ici un jeu de mots sur le nom de Macrien, que Denys semble faire dériver de *μακρός*, éloigné de). Id., *H.E.* VII 31, 1 (sur le nom de Manes): *Ἐν τούτῳ καὶ ὁ μανεὶς τὰς φρένας ἐπώνυμός τε τῆς δαιμονώσης αἱρέσεως τὴν τοῦ λογισμοῦ παρατροπὴν καθωπλίζετο. — καὶ τυφούμενός γε ἐπὶ τῇ μανίᾳ. ibid.* VII 31, 2: *ἀφ' οὗ δὴ τὸ Μανιχαίων δυσσεβὲς ὄνομα τοῖς πολλοῖς εἰς ἔτι νῦν ἐπιπολάζει* (Manes est mis en rapport avec *μαίνεσθαι, μανία*) [7]. Id., *H.E.* IX 2 *Θεότεκνος, δεινὸς καὶ γόης καὶ πονηρὸς ἀνὴρ καὶ τῆς προσωνυμίας ἀλλότριος.*[8] Id., *Mart. Palaest.* IX 7 *Μάξυς ὄνομα, χείρων τῆς προσηγορίας ἄνθρωπος.* Pareillement dans une citation chez Euagrius (Ed. Bidez-Parmentier 1898, p. 127, 23): *Ξεναίας*

---

[7] Il est bien difficile de constater si ces explications et allusions ont un arrière-fond sérieux ou si elles ne sont rien de plus qu'un jeu de mots. Il semble pourtant vraisemblable que l'interprétation des noms et l'allusion à ceux-ci — dans le genre hagiographique devenue plutôt un lieu commun — a une intention plus sérieuse qu'on ne penserait tout d'abord. Pour nous cependant ces explications et étymologies ne semblent être souvent que des jeux de mots ou des calembours. Il s'agit d'ailleurs de ne pas oublier que les étymologies chez les auteurs chrétiens accusent le même caractère incertain que celles que donnent les auteurs profanes (Comp. p.e. *πάσχα-πάσχειν*: Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, p. 206 ss.).

[8] Selon R. Keydell (Palladas und das Christentum, *Byz. Zeitschr.* 50, 1957, p. 1–3 *δν θεὸς φιλεῖ* (Pall., *Epigr.* X 90) se rapporte à Théophile d'Alexandrie comme une allusion ironique au nom du patriarche, destructeur du Sérapeion.

ὁ τοῦ θεοῦ ξένος ἀληθῶς (comp. L. Thurmayr, *Sprachliche Studien zu dem Kirchenhistoriker Euagrios* (Diss. München), Eichstätt 1910, p. 47).

Bauer enregistre un exemple pris dans l'histoire de l'Eglise de Gélase de Césarée (*Handbuch zum Neuen Testament*, Ergänzungsband II, Tübingen 1920, p. 196): „Ein ähnliches Namenswortspiel finden wir z.B. in der Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea bei Georgius Monachus, Chronicon 552, 6 de Boor 1904".

Isidore de Péluse écrit (*Ep.* II 199, à Hermogène, PG 78, 644 C) que le nom d'un certain Eusèbe exprime le contraire de ses qualités: *κατ' ἀντίφρασιν, ὡς φὴς, τῆς ἀσεβείας Εὐσέβειον ἑαυτὸν καλέσας* (*οὐδὲ γὰρ τοῦτο εἶχεν ἐξ ἀρχῆς τοὔνομα*).

Oldenzaal, Reigerstraat 36.

Ὁμοούσιος UNIUS ESSE (JÉRÔME, EP. XCIII)

PAR

P. NAUTIN

L'épître XCIII de la correspondance de Jérôme est la traduction latine de la réponse qu'Euloge de Césarée, Jean de Jérusalem et plusieurs autres évêques palestiniens, réunis à Jérusalem pour la fête des Encénies, à la mi-septembre de 401, firent à la synodale de Théophile d'Alexandrie (*Ep.* XCII) qu'ils venaient de recevoir. Elle nous est parvenue, sauf erreur, dans un seul manuscrit, *l'Ambros. H* 59 *sup.*, du XIII° siècle, utilisé par Vallarsi et Hilberg. Un passage vers la fin a mis les éditeurs dans l'embarras:

Nos enim insistentes patrum uestigiis et scripturarum uocibus eruditi docemus et praedicamus in ecclesiis et confitemur trinitatem increatam, aeternam, unius esse in tribus subsistentiis in una deitate odorantes [1].

On a généralement pensé que *esse* avait la fonction de copule et qu'il fallait ajouter un substantif pour soutenir *unius*. Vallarsi a conjecturé: *unius esse in tribus subsistentiis* ⟨*substantiae*⟩. Cette addition, acceptée par Engelbrecht (dans l'apparat critique de Hilberg) et par Labourt dans son édition récente, me paraît inutile. Le mot *esse* a valeur ici de substantif et l'expression *unius esse* traduit simplement l'adjectif grec *ὁμοούσιος*. On le trouve en effet traduit d'une manière très voisine dans d'autres textes latins de la même époque:

1) *unius substantiae* dans la plus ancienne version latine du symbole de Nicée, où on lit: « *unius substantiae* cum Patre, quod Graeci dicunt homousion » (cette version est citée notamment par Hilaire de Poitiers [2], Lucifer de Cagliari [3], Grégoire d'Elvire [4], le

[1] Édit. Hilberg (*C.S.E.L.*), II, p. 156, 14–17.

[2] Hilaire, *Coll. antiar. Par.*, A, I, 2 (Feder p. 44, 8; ou *P.L.*, X, 654 AB); *De synodis*, 84 (*P.L.*, X, 536 A). Cf. C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, t. I, p. 299.

[3] Lucifer de Cagliari, *De non parcendo in Deum delinquentibus*, 18 (Hartel p. 248, 17–18; ou Turner, I, 298); cf. *ibid.* 24 (Hartel p. 262, 23–24) et *Moriendum esse pro Dei filio*, 4 (Hartel p. 292, 8–9).

[4] Grégoire d'Elvire, *De fide orthodoxa contra arianos*, 1 (*P.L.*, XX, 31 A; ou Turner, I, 300 IV); cf. *ibid.* 2 et 3 (*P.L.*, XX, 35 B et 37 B).

tome de Damase [5], un commentaire anonyme édité par Turner [6], le concile de Carthage de 419 [7] et Léon le Grand [8]). A cause de cette version, la formule *unius substantiae* fut la plus fréquemment utilisée. On la retrouve en particulier chez Ambroise [9], Rufin [10], Jérôme [11] et Augustin [12]. Mais il arrive assez souvent qu'un autre mot soit employé à côté de *substantiae* ou à sa place; on a ainsi:

2) *unius usiae*, dans la lettre du concile de Paris de 360: « *unius* a nobis idcirco uel *usiae* uel substantiae cum Deo Patre confessum » [13];

3) *unius naturae*, dans la pseudo-lettre de Jérôme à Damase: « *unius* cum Patre *naturae* uniusque substantiae » [14]; chez Rufin traduisant le *De principiis* d'Origène: « *unius naturae* uniusque

---

[5] Turner, I, 283, 9–10.

[6] Turner, I, 298 I, ou 337. Ce commentaire est reproduit dans *P. L. Suppl.* I, 228.

[7] Turner, I, 304 VI.

[8] Léon le Grand, *Ep.* CLXV, *ad Leonem imp.* (Turner, I, 306; ou mieux Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni tomus ad Flauianum ... et eiusdem ... epistula ad Leonem I imp.*, Rome, 1932, p. 47, § 41).

[9] Ambroise, *De fide ad Gratianum*, I, XVIII, 118 (*P.L.*, XVI, 555) « natus non factus, *unius substantiae* cum Patre »; III, XIV, 108 (col. 611) « *unius* Filium cum Patre esse *substantiae* »; *De incarnationis dominicae sacramento*, X, 106 (col. 844) « Ideo horum quoque qui similem dicunt Filium sed non *unius substantiae* cum Patre ineptias discutiamus ».

[10] Rufin, *Apologia pro Origene* (*P.G.*, XVII, 580 C 5) « ὁμοούσιος est cum Patre Filius, id est *unius* cum Patre *substantiae* »; plus loin (col. 581 C 6–9) « Aporrhoea enim ὁμοούσιος uidetur, id est *unius substantiae* cum illo corpore ex quo est aporrhoea uel uapor »; cf. *Apologia in s. Hieronymum*, I, 4 (*P.L.*, XXI, 543 C) « Sic teneo quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius deitatis sint, *unius substantiae* coaeterna trinitas » (précisons que *unius substantiae* se rapporte à *trinitas*; c'est l'équivalent latin de ὁμοούσιος συναιώνιος... τριάς).

[11] Jérôme, *Transl. lib. Didymi de Spiritu sancto*, 16 (*P.L.*, XXIII, 119 A) « Trinitas *unius substantiae* demonstratur »; cf. 17 (ci-dessous note 23) qui prouve qu'il s'agissait bien de traduire ὁμοούσιος.

[12] Augustin, *Contra Maximianum*, II, XIV, 3 (*P.L.*, XLII, 772) « Quid est enim homousion nisi *unius eiusdemque substantiae*? »; cf. 2 (col. 771) « Quid ergo haec trinitas nisi *unius eiusdemque substantiae* est? », et plus loin: « *unius eiusdemque naturae* uel *unius eiusdemque substantiae* ».

[13] *Apud* Hilaire, *Coll. antiar. Par.*, B, 10 (Feder, p. 150, 11; *P.L.*, X, 711 B).

[14] *P. L. Suppl.*, I, 515. Les mots cités sont une simple traduction de l'ὁμοούσιον τῷ πατρὶ du concile.

substantiae »[15]; chez Ambroise: « *unius naturae* atque substantiae Christum cum Patre esse credimus »[16].

4) *unius essentiae* dans le fragment *Non nobis* du pape Damase: « Nicaeni concilii fidem inuiolabilem per omnia retinentes sine simulatione uerborum aut sensu corrupto coaeternae et *unius essentiae* trinitatem credentes »[17]; dans une version du symbole de Nicée fournie par les Actes latins du concile de Chalcédoine: « homousion, id est *unius* cum Patre *essentiae* »[18]; et chez les traducteurs de la curie romaine du début du VI° siècle[19].

Il ressort de tous ces exemples que la façon ordinaire de rendre ὁμοούσιος en latin était d'employer une locution au génitif, composée de deux termes dont le premier était *unius* (ou *eiusdem*[20]) et le second un mot variable correspondant à οὐσία[21]. L'*unius esse*

---

[15] Origène, *De principiis*, IV, 4, 9 (36) (Koetschau p. 362, 8; ou *P.G.*, XI, 411 CD). Jérôme traduit le même passage dans son *Ep.* CXXIII, à Avitus: « Ex quo concluditur Deum et haec [les anges] quodammodo *unius* esse *substantiae* ». Il n'est pas douteux que le mot à traduire était ὁμοούσια.

[16] Ambroise, *De incarn. dom. sacram.*, X, 113 (*P.L.*, XVI, 846); cf. X, 107 (col. 844).

[17] Ed. Schwartz, *Ueber die Sammlung des cod. Veronensis* LX, dans *Zeitsch. f. d. neutestam. Wiss.*, XXXV, 1936, p. 22, lignes 29–31.

[18] Turner, I, 314 XVII; ou Schwartz, *Acta concil. oecum.*, II, 2, 1, p. 42, 18.

[19] *Collectio Auellana* n° 195 et 232 *a* (Guenther p. 653, 9; 705, 12 et 15; 706, 12).

[20] Relevons à titre d'exemples: 1° *eiusdem substantiae* chez Marius Victorinus, *Adu. Arium*, II, 10, 39 (Henry et Hadot) « ut ὁμοούσιον sit *eiusdem substantiae* »; dans une version latine du symbole de Nicée faite ou adoptée par Rufin, *Hist. eccl.*, X, 16 (Schwartz et Mommsen, II, 2, p. 965) « homousion Patri, quod est *eiusdem* cum Patre *substantiae* »; dans la version du même symbole envoyée par les Africains au pape Boniface Ier en 419 (Turner, I, 106; ou A. Strebe, *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, Berlin–Leipzig, 1931, p. 90, 8–9) « *eiusdem* cum Patre *substantiae* »; chez Jérôme, ci-dessous note 23; chez Augustin, ci-dessus note 12; dans la version latine d'Irénée, *Adu. haer.*, I, V, 1; 5; 6 (*P.G.*, VII, 491 A; 499 B; 502 A). — 2° *eiusdem naturae* chez Ambroise, *De fide ad Gratianum*, IV, vii, 76; Jérôme, ci-dessous note 24; Augustin, ci-dessus note 12.

[21] L'adjectif *consubstantialis* apparaît chez Candidus l'Arien, I, 6, 11; 7, 7 (Henry et Hadot, p. 116 et le commentaire de Hadot, p. 919). Mais il a mis longtemps pour s'imposer de préférence aux locutions que nous venons de citer et à d'autres mots comme *coessentialis*, *coessentiuus*, *connaturalis*, *consubstantiatus*, *consubstantiuus* (références dans A. Blaise, *Dict.*

de l'*Ep.* XCIII est l'équivalent des quatre formules citées. Jérôme traduit d'autres fois *ὁμοούσιος* par *unius substantiae* (ci-dessus) ou par *eiusdem substantiae* [22], mais pas toujours [23], et dans le cas présent il avait une raison précise pour éviter *substantiae*: c'est qu'il traduisait dans la même phrase *ὑπόστασις* par *subsistentia* et que le lecteur aurait pu confondre les deux termes [24].

La fin de la phrase présente une autre difficulté, qui est, cette

---

latin-français des auteurs chrétiens, à ces mots). Au début du VI° siècle, les traducteurs de la curie romaine se servent encore de la locution *unius essentiae* pour rendre *ὁμοούσιος* dans les lettres venues d'Orient; ci-dessus note 19.

22 *Transl. lib. Didymi de Sp. S.*, 17 (*P.L.*, XXIII, 120 A) « quae *eiusdem substantiae*, *ὁμοούσια*, sunt easdem operationes habent; et quae alterius substantiae et *ἀνομοούσια*, dissona atque diuersa sunt » (le parallélisme avec *alterius substantiae* prouve qu'il faut bien lire *eiusdem substantiae* et non *eidem substantiae* adopté par Vallarsi); *C. Ioh. Hierosolym.*, 8 (*P.L.*, XXIII, 361 B) en traduisant l'apologie de Jean de Jérusalem: « Sanctam et adorandam trinitatem *eiusdem substantiae* et coaeternam » (certainement *τριάδα ὁμοούσιον καὶ συναιώνιον*; on remarquera la ressemblance de cette formule avec celle du concile de Jérusalem qui nous occupe: « trinitatem increatam aeternam unius esse », *τριάδα . . . αἰώνιον καὶ ὁμοούσιον*).

23 Jérôme ne s'est jamais imposé de règle à ce sujet. Il utilise ailleurs la simple transcription du grec, ainsi « *homousion* trinitatem » dans *Ep.* XVII, 2 (Hilberg, I, p. 71, 7) et *Dial. c. Lucif.*, 12 (*P.L.*, XXIII, 167 A 1). Il est probable que l'*eiusdem naturae* qu'on trouve plusieurs fois dans sa traduction du *De spiritu sancto* de Didyme lui sert aussi à rendre *ὁμοούσιος*, par exemple 18 (*P.L.*, XXIII, 120 B) « Spiritus sanctus quem diximus *eiusdem naturae* esse cum Patre », et 19 (121 A) « liquido apparet *eiusdem naturae* Spiritum esse cum Filio ».

24 Jérôme, quant à lui, n'utilise pas le terme d'*hypostase*, mais celui de *personne*: *Ep.* XV, 4 (Hilberg, I, p. 66, 2 et 9–11) « In tribus *personis* deitas una subsistit . . . Sufficiat nobis dicere *unam substantiam, tres personas subsistentes* »; *Ep.* XVII, 2 (p. 71, 8) « tres subsistentes ueras integras perfectasque *personas* indefessa uoce pronuntians »; *Dial. c. Lucif.*, 9 (*P.L.*, XXIII, 164 B) « qui in Patre et Filio et Spiritu sancto *tres personas unam substantiam* crediderunt ». Car *ὑπόστασις* lui paraît synonyme d'*οὐσία*: *Ep.* XV, 4 (p. 65, 9–11) « Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin nisi usian nouit », et un peu plus loin (p. 66, 10–11) « taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur ». Mais dans notre passage il devait respecter la pensée de Jean de Jérusalem qui avait employé *ὑπόστασις* en le distinguant de *οὐσία*; il a rendu le premier par *subsistentia* (comme il traduisait dans l'*Ep.* XV, 3, p. 65, 1–2, *ἐνυπόστατα* par *subsistentes*), et ce choix l'a contraint à prendre pour le second un autre mot que *substantia*.

fois, réelle: *adorantes*, qu'il faut lire de toute évidence sous *odorantes*, appelle un complément d'objet direct qui n'apparaît pas dans le texte manuscrit: *in tribus subsistentiis in una deitate adorantes*. Engelbrecht propose une seconde addition: *in una deitate ⟨trinitatem⟩ adorantes*. Mais cette solution n'a pas beaucoup de vraisemblance, puisque *trinitatem* est déjà employé dans le début de la phrase. On lira plutôt: *in tribus subsistentiis unam deitatem adorantes*. On sait en effet que l'accusatif se transforme facilement en ablatif dans les manuscrits latins, par le fait que le *m* final est souvent remplacé par un trait au-dessus de la lettre précédente, trait qui risque de n'être pas remarqué par le scribe qui prend ce manuscrit pour modèle. Un copiste postérieur, lisant *in tribus subsistentiis una deitate adorantes*, aura cru bon d'ajouter un *in* devant le second ablatif comme il y en avait un devant le premier.

On retrouve alors une phrase très cohérente pour le sens et très conforme à la stylistique de l'époque:

... docemus et praedicamus in ecclesiis et confitemur trinitatem increatam, aeternam, unius esse, in tribus subsistentiis unam deitatem adorantes.

unam deitatem *scripsi:* in una deitate *cod* || adorantes *edd:* odorantes *cod.*

traduisant le grec:

... διδάσκομεν καὶ κηρύττομεν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ὁμολογοῦμεν τριάδα ἄκτιστον αἰώνιον ὁμοούσιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι μίαν θεότητα προσκυνοῦντες.

... nous enseignons et prêchons dans les Eglises et nous professons une trinité incréée, éternelle, consubstantielle, en adorant en trois hypostases une seule divinité.

Ce type de phrase est bien connu lorsqu'il s'agit d'énoncer comme ici deux affirmations complémentaires. La phrase est divisée en deux parties, dont la seconde reprend la première en intervertissant l'importance relative des deux termes, pour qu'il soient mis tous deux en égal relief. La première partie affirme directement la trinité, *ὁμολογοῦμεν τριάδα*, non sans y joindre à titre de complément l'unité, *ὁμοούσιον*; puis la seconde partie

rappelle la trinité dans le complément *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* avant d'affirmer directement l'unité, *μίαν θεότητα προσκυνοῦντες*. [25].

L'Hay-les-roses, 85A Vallée aux renards

---

[25] La traduction de Labourt appelle une autre correction au début de la même lettre: *Nosti, domine, cuncta laudabiliter pater, et ante nostras litteras, quod omnis propemodum Palaestina gratia Christi ab hereticorum aliena sit scandalo* ne signifie pas: « Tu sais, Seigneur et Père en tout louable, *que, même avant notre lettre* presque toute la Palestine, par la grâce du Christ, est étrangère au scandale des hérétiques », mais: « Tu sais . . ., *avant même de lire notre lettre, que* presque toute la Palestine . . . ».

A LA SOURCE D'UN PASSAGE DE LA VIIe CATECHESE BAPTISMALE DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME?

PAR

P. GABRIEL RACLE O.C.D.

Dans la VIIe de ces catéchèses baptismales que le labeur du R. P. Wenger vient si heureusement de mettre à notre disposition [1], St. Jean Chrysostome invite ses néophytes à suivre le conseil de l'Apôtre et à chercher « les biens d'en haut, là où est le Christ à la droite de Dieu » (Col. III–1–2) Pour illustrer ce thème – et peut-être pour commémorer également leur souvenir [2] – Jean Chrysostome cite l'exemple de saints martyrs; en un bref apercu, il va montrer leur attitude au milieu des supplices: méprisant les tourments et le tyran, ils regardent vers le Christ, près de Dieu.

Voici d'ailleurs la traduction française du passage, telle que nous la donne le P. Wenger [3]:

> « Aussi bien les saints martyrs ont-ils pensé aux biens d'en haut: méprisant ceux de la terre, ils ont désiré ceux du ciel . . .
>
> Et pour que tu saches comme ils ont méprisé tout ce qui est de la vie présente afin de pouvoir acquérir les biens éternels, considère mon bien-aimé, réfléchis à ceci: des yeux du corps, ils regardaient le tyran: haleine incendiaire, crocs aigus, plus furieux qu'un lion dans la manifestation de sa rage, il faisait allumer le bûcher, mettre le feu sous les grils et les chaudrons; il ne négligeait rien pour dominer et abattre leur résolution. Eux cependant, quittant toutes ces choses de la terre contemplaient des yeux de la foi le Roi des cieux et l'armée des anges debout près de lui: ce sont les ineffables biens d'en haut qu'ils se représentaient ». (VIIe catéchèse. 17–18).

Suit une brève description des supplices et une reprise du thème « des biens d'en haut ».

---

[1] A. Wenger, Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites. Paris. 1957.

[2] cf. A. Wenger, op. cit. p. 46.

[3] op. cit. pp. 237–238.

« . . . les mains des bourreaux, ils les voyaient déchirer leurs chairs; ce feu matériel, ils le regardaient s'embraser; ces charbons pétiller; eux se donnaient en tableau le feu de la géhenne et fortifiaient ainsi leur résolution; ils bondissaient alors, pour ainsi dire, vers les tourments, sans considérer la douleur qui leur taraudait le corps, pour se hâter vers l'éternel apaisement . . . Rien de ce qu'ils voyaient ne les épouvantait, ils dépassaient tout cela, qu'ils tenaient pour une ombre et un songe, car le désir des biens à venir donnait des ailes à leur résolution » (ibid. 19).

Pour tracer ce rapide, mais suggestif tableau, St. Jean Chrysostome se réfère-t-il à quelque martyre précis? S'inspire-t-il d'une « Passion » bien déterminée? Nous pensons pouvoir répondre affirmativement, et éclairer en même temps la note du R. P. Wenger, p. 237 de son édition, dans laquelle il reconnait n'avoir pas trouvé, dans le reste de la littérature chrysostomienne, de lieu parallèle à cette description. « Cela tient — pense-t-il — au fait que le courage des martyrs est décrit dans notre catéchèse par référence au texte de Coloss., 3, 1 et revêt ainsi un caractère plus original » [4].

Cela tient aussi, croyons-nous, à ce que notre orateur a en vue un martyre bien précis, celui des Maccabées, tel que nous le propose l'apocryphe connu sous le nom de IVe livre des Maccabées [5]. Non que le texte de Paul soit sans influence; mais précisément, le IVe livre des Maccabées permettait une illustration très adéquate de la parole de l'Apôtre. Et nous voudrions montrer que Jean Chrysostome puise dans IV Mac. les grands thèmes par lesquels il caractérise l'attitude des martyrs, et peut-être aussi plusieurs expressions de son vocabulaire.

« Des yeux du corps, les martyrs regardaient le tyran » qui

[4] op. cit. p. 237 du texte grec, note 1.

[5] L'ouvrage le plus récent sur le IVe livre des Maccabées est celui de R. Moses Hadas: The Third and Fourth Books of Maccabées. New-York, 1953.

Une traduction française, précédée d'une abondante introduction dans: A. Dupont-Sommer. Le quatrième livre des Maccabées. Paris, 1939. Nous citerons ordinairement cette traduction. Texte grec dans Rahlfs: Septuaginta. T.I.

préside à leur exécution. C'est exactement la situation de IV Mac., où Antiochus assiste au supplice (V–1), Antiochus constamment appelé le tyran: le mot *τύραννος* se rencontre une cinquantaine de fois dans tout le livre. Ce tyran « *πῦρ πνέοντα καὶ θήγοντα τοὺς ὀδόντας καὶ λέοντος σφοδρότερον τὴν μανίαν ἐπιδεικνύμενον* » Catech. 18) ressemble singulièrement à celui de IV Mac. Si on n'y retrouve pas littéralement les termes même, de St Jean Chrysostome, du moins y lit-on quelques expressions fort proches.

En XVIII–20 il est question du « cruel tyran des grecs qui fit brûler dans des chaudières inhumaines, puis dans sa fureur bouillante *(πῦρ φλέξας λέβησιν ὠμοῖς καὶ ζέουσι θυμοῖς ἀγαγὼν . .)*[6] conduire . . . » vers d'autres tourments les sept enfants . VIII–2, nous le montre dans « une violente colère » *(τότε δὴ σφόδρα περιπαθῶς)*, X–17 en parle comme d'une « buveur de sang », et en XII–13, il est qualifié de « bête sauvage » par le septième frère [7] — Cette présentation qui fait du tyran une bête, bouillonnant de fureur et avide de sang [8], semble bien préparer cette « évocation de l'homme furieux, et celle métaphorique du lion » [9] dont il est question dans notre catéchèse.

Ce portrait du tyran est suivi chez St. Jean Chrysostome, d'une nomenclature des différents supplices préparés pour les martyrs : « *καὶ πῦρ καὶ τήγανα καὶ λέβητας ὑποκαιομένους παρασκευάζοντα καὶ πάνα ποιοῦντα* ». Cette énumération rappelle également un passage de IV Mac. où le tyran ordonne « de mettre bien en évidence les instruments de torture . . . *στρεβλωτήριά τε καὶ τροχαντῆρας καὶ καταπέλτας καὶ λέβητας, τήγανά τε καὶ δακτυλήθρας . . . καὶ τὰ ζώπυρα τοῦ πυρὸς . . .* » (VIII–12–13).

Tout cela pour « dominer et abattre leur résolution » *(ὥστε περιγενέσθαι καὶ καταπαλαῖσαι αὐτῶν τὸν λογισμόν)* (catech. 18) « afin de les amener par la crainte à manger des viandes impures »

---

[6] Nous suivons Dupont Sommer pour «*πῦρ φλέξας*». Si on adopte son autre conjecture pour *ὠμοῖς* et *θυμοῖς*, ce qui donne « chaudières bouillantes » et « fureur inhumaine », cela ne change pas grand chose pour notre propos.

[7] Les bourreaux sont qualifiés de « tigres » en IX–28.

[8] On pourrait peut-être citer encore IV Mac. XVI–3: « Moins cruels étaient les lions autour de Daniel »; bien qu'il ne s'agisse pas directement du tyran, l'expression a pu frapper, par sa comparaison avec le lion.

[9] A. Wenger, op. cit. p. 237 du texte français, note.

(IV Mac. VIII–12) c'est-à-dire à « fléchir » ainsi leur « raison » *(μεταπεῖσαι τὸν λογισμον)* (XI–25) – Dans les deux textes nous voyons employé le mot *λογισμός*. Or ce mot – traduit par « résolution » chez le P. Wenger – se rencontre près de 80 fois dans le quatrième livre des Maccabées, où M. Dupont–Sommer le traduit toujours par « raison ».

C'est le thème du livre « C'est un sujet de haute philosophie que j'ai le dessein de traiter: *ὁ εὐσεβὴς λογισμός* est-elle la souveraine des passions? » (I – 1). Et I–15 nous donne une définition de ce *λογισμός*: « *λογισμὸς μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν σοφίας βίον* ». Et toute l'attitude des martyrs durant leur supplice sera la fidélité à cette vie de la sagesse qui connait « les choses divines et les choses humaines » (id–16).

Nous ne sommes pas tellement loin du texte de St. Paul qui oppose aussi la connaissance des biens d'en haut à ceux d'ici bas. On voit par là même combien IV Mac. pouvait inspirer St. Jean Chrysostome pour une application concrète de cette vérité. Le *λογισμός* dont il est question dans notre catéchèse semble donc bien venir en droite ligne du texte des Maccabées, et avoir ainsi un sens plus fort même que celui de « résolution ».

Voici encore quelques passages parallèles:

« Votre roue n'est pas assez forte pour étouffer ma raison *(τὸν λογισμὸν ἄγξαι)* » (IX–17) « Coupe, car tu ne mutileras pas pour cela notre raison *(τὸν λογισμὸν ἡμῶν γλωττοτομήσεις)* » (X–19) – « Les tourments les plus divers ne purent ébranler sa raison *(μετατρέψαι . . . τὸν λογισμὸν . . .)* » (XV – 11).

Mais ce qu'ils voient des yeux du corps n'impressionne pas les martyrs car, ils regardent plus haut, à la ressemblance d'Eléazar, qui matérialise en quelque sorte cette attitude de foi: « tenant ses yeux fixement levés vers le ciel . . . il offrait ses chairs aux fouets pour être déchirées » (IV Mac. VI–6). « regardant vers Dieu et endurant les tourments jusqu'à la mort » (id. XVII–10), c'est l'inscription funéraire que l'auteur propose, soulignant ainsi l'essentiel de l'attitude des martyrs, cet essentiel que Jean Chrysostome enseigne justement à ses auditeurs.

L'image des « yeux de la foi » ne se trouve pas en IV Mac., mais

« la foi en Dieu » est cependant mentionnée à plusieurs reprises, comme fondement du courage et de la fermeté des suppliciés (XV–24, XVI–22).

La suite du texte de Chrysostome va encore accentuer le tableau de martyrs qui dépassent leur cruel supplice. Là aussi bien des éléments nous semblent provenir du IVe livre des Maccabées — En XV–19, les martyrs nous sont montrés « regardant, hagards, du milieu des tortures leur propre supplice ». Le troisième frère, impassible « voyait ses chairs en lambeaux » (X–8) — « Les mains des bourreaux, ils les voyaient déchirer leurs chairs » dit Chrysostome (Catéch. 19); ces mains, ce sont les « mains de fer » de IV Mac. IX–28, avec lesquelles les bourreaux « tirant depuis la nuque arrachèrent toute la chair jusqu'au menton, et toute la peau de la tête » (Ibid).

Le supplice du feu, noté dans la catéchèse, se trouve aussi fréquement mentionnée dans IV Mac. Les charbons *(ἀνθρακία)* sont explicitement nommés (en IX–20), comme dans la catéchèse: « ils placèrent au-dessous de lui un brasier, et tout en attisant le feu... » (IX–19). Le sixième frère est aussi « brûlé à petit feu » (XI–18). Et l'auteur souligne toute la cruauté de cette torture: « ce qu'ils enduraient, c'était le supplice du feu. Est-il rien de plus douloureux? La puissance du feu, vive et prompte, a vite fait de dissoudre les corps » (XIV–9–10).

Quant au « feu de la géhenne », dont la pensée, dans la catéchèse, fortifie encore « la résolution » *(τὸν λογισμόν)* des martyrs, il figure justement dans la pensée des martyrs maccabéens, au milieu de leur supplice [10]: — les sept frères s'adressent au tyran: « Là pour notre meurtre . . . tu auras à souffrir de la part de la justice divine, par le feu, un tourment éternel » (IX–9). Le septième frère prend soin de le rappeler encore avant de mourir: « La divine justice te réserve pour un feu plus vivace, pour un feu éternel . . . » (XII–12). Et d'ailleurs, ils s'encourageaient entre eux en évoquant cet éternel tourment: « grand est le combat de l'âme, grand aussi le danger: il consiste pour ceux qui transgressent le commandement de Dieu en un éternel tourment » (XIII–15).

---

[10] le mot *γεέννα* ne s'y trouve pas.

Jean Chrysostome a trouvé bon de citer ce trait, d'un bel effet d'ailleurs, puisqu'il lui permet d'opposer au feu matériel, le feu éternel; mais cette mention n'était pas impliquée par le sens général de la catéchèse, qui ne traite pas du châtiment éternel, mais oppose biens terrestres et biens d'en haut — Nous croyons voir, là aussi, un trait assez caractéristique de l'inspiration maccabéenne de l'orateur.

La hâte vers les supplices, « ils bondissaient alors, pour ainsi dire, vers les tourments . . . pour se hâter vers l'éternel apaisement » (catéch. 19) figure aussi en IV Mac. Donnons quelques exemples: « Je ne vais pas me faire prier pour aller au supplice . . . mais c'est de moi-même que je viens » (XI–2–3) — « Il s'approche alors de la chaudière *(τήγανον)* en courant » (XII–10) et surtout: « tous ils se hâtèrent *(ἔσπευδον)* vers les tourments » (XIV–5).

La raison de cette hâte, est celle même dont parle Chrysostome: « ils se hâtèrent vers les tourments comme s'ils couraient vers le chemin de l'immortalité » (XIV–5), car « ils songeaient aux biens d'en-haut » (catéch. 19) « Convaincus . . . de cette vérité, que quand on meurt pour Dieu, on vit désormais en Dieu, comme vivent Abraham, Isaac et Jacob et tous les patriarches » (IV Mac. XVI–25). « Là où est le Christ siègeant à la droite de Dieu » (catéch. 19) [11].

Le mépris des souffrances et des tourments est marqué en de nombreux passages du livre des Maccabées: « . . . eux tous, c'est par leur mépris des souffrances . . . » (I–9) « un vieillard a méprisé les tourments jusqu'à la mort » (VII–16) « Ne craignons pas celui qui ne donne la mort qu'en apparence » (XIII–14) . . . etc. On y voit même le mépris des biens terrestres (qu'enseigne la catéchèse) — Les frères repoussent la proposition du tyran (IX–I–9). Le septième frère rejette, en particulier, l'offre qui lui est faite: « Si tu obéis tu seras mon ami et tu dirigeras les affaires de mon royaume » (XII–5). Leur mère aussi, malgré tous les liens qui l'attachent à ses enfants « méprise un salut de peu de durée » (XV–8).

Tous pensent aux biens qui les attendent: « par ce supplice et par notre patience, nous remporterons le prix des vertueux combats

[11] On peut citer encore: « Après que nous aurons ainsi souffert, nous serons reçus par Abraham, Isaac, Jacob et tous les Pères nous loueront » (IV Mac. XIII–17).

et nous serons auprès de Dieu . . . » (IX–8). Aussi, dépassent-ils tout ce qu'ils voient, à l'exemple d'Eléazar qui « n'était nullement ébranlé, tout comme s'il n'avait été torturé qu'en songe *(ἐν ὀνείρῳ)* » (VI–5) [12] — Ils pouvaient oublier la douleur qui les travaille, puisque, tel le premier des frères « qui dans le feu, se transformait en un être incorruptible » (IX–22), ils marchent vers « l'apaisement éternel », car « avec leur mère victorieuse, ils sont rassemblés en ce lieu où sont les Pères, eux qui ont reçu des âmes pures et immortelles de Dieu » (IV Mac. XVIII–23).

On voit par ces quelques exemples les rapports qui existent entre le passage de la catéchèse baptismale et le IVe livre des Maccabées. On pourrait encore faire d'autres allusions [13]; celles-ci, nous semble-t-il, suffisent à montrer que St. Jean Chrysostome pense aux martyrs de IV Mac., et qu'il s'inspire de cette « Passion », précisément parce qu'elle s'inscrit facilement dans cette ligne, issue du texte de St. Paul au Colossiens, qui va, du mépris des choses terrestres vers la contemplation des biens célestes.

« Jean Chrysostome ne se répète pas d'ordinaire en des termes

---

[12] L'expression de Chrysostome « *ὡς ὄναρ καὶ σκιὰν* » se retrouve dans d'autres passages. Mais IV Mac. qui exprime une idée semblable peut fort bien en avoir suggéré l'emploi ici.

[13] Voici quelques termes qui se retrouvent dans IV Mac. et dans le passage cité de la VIIe catéchèse.

IV — Maccabées		Catéchèse
I–9; IX–8; XV–8	*ὑπεροράω*	17, 2 (paragraphe et ligne)
I–32	*σωματικός*	18, 4
environ 50 fois	*τύραννος*	18, 4
VIII–5; X–13	*μανία*	18, 5
I–1, 9; X–12	*ἐπιδείκνυμαι*	18, 5
VIII–13; XII–10, 20	*τήγανον*	18, 6
VIII–13; XII–I; VIII–20	*λεβης*	18, 6
XI–18	*ὑποκαίω*	18, 6
XIII–3	*περιγίγνομαι*	18, 7
III–18	*καταπαλαίω*	18, 7–8
V–1; VI–1, 17, 18	*παρίστημι*	18, 10
IX–20	*ἀνθρακία*	19, 4
XIV–5; XVI–20	*σπένδω*	19, 9
XVI–17	*καταπλήσσομαι*	19, 11
	Etc.	

identiques » note le P. Wenger [14]. De même il ne copie pas servilement son modèle. Freudenthal l'avait déjà noté à propos d'autres textes: « Chrysostome a utilisé notre sermon dans une large mesure, et nous ajoutons avec beaucoup d'habileté — Il reprend des notes ou des phrases entières: non comme un plagiaire sans idée . . . , mais comme une tête pensante qu'il était, et avec une sûre maîtrise de l'expression . . . » [15]. Ici, très heureusement, il regroupe les points caractéristiques qui traduisent la foi des martyrs (mépris des tourments, regards en haut, pensée de la géhenne, des biens à venir, hâte) pour dresser son bref résumé. Mais tous ces points peuvent s'illustrer par un ou plusieurs textes du IVe livre des Maccabées. C'est là, nous semble-t-il, un argument assez convainquant pour y voir la source de l'inspiration du Chrysostome [16].

Paris (16e), 5 Villa de la Réunion

---

[14] op. cit. p. 50.

[15] Freudenthal. Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, Breslau, 1869, p. 32. Cité par Dupont-Sommer op. cit. p. 2.

[16] Note complémentaire sur le sort des martyrs après leur mort. Au début de la catéchèse (VII Cat. 1), Chrysostome, parlant du sort des martyrs cite Sagesse III–1: « En prenant pour lui (Dieu) leurs âmes — car dit l'Ecriture: « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu » — il nous a laissé . . . etc. » (op. cit. p. 229). Le P. Wenger renvoie à quelques passages parallèles. Or, la première utilisation de cette idée se trouve dans IV Mac. Le texte cité est Deut. XXXIII–3: « Moïse dit en effet: Et tous les saints sont sous tes mains . . . » (IV Mac. XVII–19).

D'autre part, le P. Wenger, dans une note (p. 231) donne la traduction d'un fragment d'une homélie sur les martyrs, de Jean Chrysostome. Nous y lisons, entre autre, qu'après sa mort le martyr « se tient devant le trône du Roi, lançant des rayons plus brillants que le soleil . . . ». Or, avant même Matthieu XIII, 43, IV Mac. nous parle des martyrs bienheureux en des termes semblables: « (la patience des martyrs) leur a valu de se tenir maintenant près du divin Trône et de vivre les jours de la bienheureuse éternité » (XVII–18) et ailleurs parlant de la mère des sept frères — « versant la lumière sur tes sept fils, brillants comme des astres, tu reçois de Dieu les Honneurs dûs à la piété » (XVI–5).

Enfin l'image; « Ils sont comme assis dans le port en sérénité » (Homélie inédite), rappelle curieusement ce que IV Mac. nous dit d'Eléazar: « Les tortures qui le submergeaient comme des lames ne lui firent lâcher à aucun moment le gouvernail de la piété, jusqu'à ce qu'il cinglât vers le havre de l'immortelle victoire » (VII–2–3).

N'y aurait-il là que de simples coïncidences?

REVIEWS

The Septuagint Bible. The Oldest Text of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson, Secretary of the Continental Congress of the United States of America, 1774–1789, *as Edited, Revised and Enlarged by* C. A. Muses M.A., Ph. D. (Columbia). Second Edition. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1960. XXVI, 1428 pp.

In this periodical, vol. XI (1957), pp. 114/115, I have reviewed the first edition of Dr. Muses's both useful and accurate re-edition of Thomson's English translation of the Septuagint Bible. There are only two things which I have to add about the second edition. The first is that in the Preface to this edition Dr. Muses precises his view about the Letter of Aristeas ("We do not hold the view, as do the Masoretic apologists and some others that Aristeas was merely a Jewish propagandist . . . Despite our thorough and enthusiastic concurrence with every principal thesis of Dr. Paul Kahle's rich scholarly work, we rather hold with St.-Thackery in this question of the evaluation of Aristeas' testimony on the straightforward basis of actual available fact"). The second is that the author, basing himself on the second edition (Oxford, 1959) of Kahle's *magnum opus* "The Cairo Geniza", declares the Septuagint to incorporate an amalgam of strata 1., 2., and 3. distinguished by this author, *viz.*, 1. The Hebrew text before the controversy with the Samaritan Hebrews instigated by Ezra's party after the Babylonian exile, 2. The Ezra (Bne Sadok) texts (Saducee), and 3. The text embodying the Pharisee School's changes (ca. 100 B.C.E.). To this he adds: "The earliest of the Dead Sea scrolls, which are still later than the earliest part (the Pentateuch) of the Septuagint Bible, do the same; while the later Dead Sea scrolls often show stratum 4. (= "The texts embodying the changes induced by the early Christian-Jewish controversies") as prevalent. In no case is the very late Masoretic text even a pretension to a final authority for the Vorlage; but LXX is."

It seemed appropriate to draw the attention of Biblical scholars to these statements, the more so, since, with regard to the first point, Dr. Muses observes: " . . . we are glad of the present opportunity to correct any tendency to misconstrue our previous remarks on the Letter of Aristeas."

For the rest, I can limit myself to observing that a number of typographical and printer's errors have been eliminated, and that

a few minor changes have been effected; a comparison of about eighty pages in both editions did not show any major alteration.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

R. Mcl. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, Mowbray, 1960. 160 pp., Pr. 21/-.

Dr Wilson admits that the *Gospel of Thomas* in its present form is a Gnostic document, but he is not yet convinced that it is to be explained simply and solely on the basis of Gnostic redaction of material derived from our Gospels. Though found in a Gnostic environment and bearing the traces of it, the possibility is not precluded that an earlier work, perhaps independent of the Synoptics, has been adapted to Gnostic purposes.

He therefore scrutinises carefully the relationship of the Sayings to the New Testament and shows that many sayings can be interpreted either way. But it would seem that the author of ‚Thomas' did not know John; therefore the work must be fairly early; yet the earlier it is dated the more difficult it becomes to maintain that Thomas knew all three Synoptics. Moreover, logion 65, the parable of the Wicked Husbandmen, agrees completely with Dodd's reconstruction of the original story; this might show that Thomas presents a more primitive version, and that the Old Testament allusion is a Marcan or pre-Marcan addition. So other Sayings as well may incorporate genuinely primitive elements.

On the other hand it is fairly certain that there is a Jewish-Christian element in ‚Thomas', quite apart from anything due to the canonical tradition. That this element has some connection with the Clementines would also seem comparatively clear. But beyond such general statements we are on dangerous ground. As far as Tatian's *Diatessaron* is concerned, there does seem to be a sufficient number of significant variants to justify the claim that there is some connection between Thomas and the Diatessaron. So Thomas may serve to shed light upon the problem of the Western text. But this hypothesis is built on evidence of very varied quality and should be tested, examined and scrutinized (Baarda, in fact, gives still more parallels from the various *Diatessarons* and the Western Text, but maintains that Thomas depends upon Tatian, see R. Schippers, *Het evangelie van Thomas*, p. 135 sqq.).

So the materials of which the gospel is composed are by no means uniform in character. We may perhaps speak of an element of genuine early tradition, possibly embodying a few authentic sayings; of an element parallel to but perhaps independent of our

Gospels, but apparently from a later stage in the development of the tradition; of the influence of the canonical Gospels on the form and wording of these two types of saying, and of an element derived from the Synoptics; and finally of Gnostic redaction of the material as a whole, and Gnostic construction of further sayings.

This is a fair and a cautious book. It would have been even better, if the author had applied the methods of formcritical analysis. For the form of many Sayings betray the fact that they have not been transmitted within a community which shared the interests and outlook evidenced in the canonical books. Thus, in logion 64 it is recorded in the parable of the invitations that the master told his servant to go out (of the house) on to the streets (*within the city*). Thomas here reflects the opinion of a Jewish-Christian community not keenly interested in a mission to the pagan world. We find the same Jewish-Christian tendency in logion 33, where it is stated that the light shines for those *within* the house, which is conceived as a Palestinian house with one room; whereas Luke 11,33 speaks about a Hellenistic house, with the light shining *outside*, for the Gentiles. Again, in logion 63, with its Ebionite stress on the perils of money, not a single characteristic of Luke's style can be found, as Dr Wilson has acutely shown elsewhere. And in logion 65 Jesus is the heir of the vineyard: this means that he is the Messiah of Israel and as such the inheritor of a piece of land (cf. Recognitiones I, 61: *summum muneris in terrena hereditate constituit*).

Formcritical analysis confirms the views of Dr Wilson.

Bilthoven, Noord Houdringelaan 32 G. QUISPEL

O. Hiltbrunner, *Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern*. Bern, Francke Verlag, 1958. Pp. 207. Pr. Sw.F. 22.—.

The semasiological studies collected in this book deal with words of widely divergent meanings, but they achieve a certain unity through their common point of view, which is the Greek influence on Latin vocabulary (in the preface some short, clear expositions are given on this influence in general). The author was for a long time an editor of the *Thes.l.Lat.*, the archives of which provided him with a large part of his materials, and in the present studies he intends to make a contribution to the emendation of our dictionaries, which still bristle with elementary mistakes and are frequently defective in the description of the history of a word. It may be stated at once that in most respects the author has

attained this end; besides, he throws a strong light on some aspects of the history of culture and religion.

By far the most extensive study has been devoted to *simplex, simplicitas* (pp. 15/105). In an introductory chapter the author states that the meaning of these words has developed in the same way as that of the expression *sancta simplicitas*, which is first found in Hier. *ep.* 57, 12, 4 in a positive sense, but already the second time it occurs (Ruf. *hist.* 10, 3) shows the ambiguous meaning combining the elements of virtue and ridiculousness it has preserved as a household word. He sketches briefly how especially in Germany until the 19th cent. the notion of "Einfalt" has been very active as a nationalistic and in the first times of the Reformation strongly anti-Roman ideal, originally based on the Bible and the Fathers, afterwards also on Tacitus' *Germania* (although the negative shade of meaning is not missing either). The second chapter plunges us *in medias res*: in both heathen and Christian inscriptions since the 2d cent. A.D. we find stereotyped praises of a person's *simplicitas* without the exact meaning becoming clear from the context. Which are the contents of this notion and what factors have effected its apparent propagation as a social and civic virtue? It appears that *simplex* with a metaphorical meaning, *viz.*, "naive, ingenuous", is first found in *Rhet. ad Her.* 4, 37, 49: *nimium, Quirites, animis estis simplicibus et mansuetis*; Plautus, Terence and Cato use *simplex* only in its literal sense, while words like *innocens, sincerus, apertus*, etc., do not have exactly the same meaning. According to Hiltbr., in the passage just quoted the metaphorical meaning was borrowed from Greek ἁπλοῦς. This seems very doubtful. Hiltbr. admits that a direct derivation from a Greek source cannot be proved (cf. p. 32 on the free use the *auctor ad Her.* made of his models); his principal argument is the consideration that until the time of the *Rhet. Her.* Latin does not know a corresponding expression. However, in view of the fact that for the long period between the archaic authors just mentioned and the *Rhet. Her.* our sources are very scarce, this argument is no more than a *petitio principii*. And how to explain the wide spreading of a neologism originating from an author who was *doctis indoctis plane ignotus*, to use Marx's words (in his edition, p. 1; cf. p. 6 *seqq.*)? Besides, even if Hiltbr. is right, this implies the derivation of one shade of meaning only, whereas in the *Rhet. Her.* we find more than one (p. 44; cf. *infra*). This makes it probable that at this time the word was no longer uncommon in its metaphorical sense, the more as from these other shades of meaning it is evident how easily the transition from literal to metaphorical use was made. So an independent semantic development of the Latin word seems very plausible. The metaphorical use — especially in philosophical

texts – may have been furthered by Greek models. However, it is extremely dubious, whether this Greek influence first made itself felt in the *Rhet. Her.* As Hiltbr. has pointed out himself, the nearest approach to Greek is found in the use of *simplicitas* (*ἁπλότης*) in connection with *magnitudo animi* (*μεγαλοψυχία*). Hence we should rather think of the circle of the Scipios where this notion played an important part (cf. U. Knoche, *Magnitudo animi* (Philol. Suppl. 27, 3), Leipsic 1935; P. Grimal, *Le siècle des Scipions* (Paris 1953), 137/9. 162/3), especially through the influence of Panaetius who substituted *μεγαλοψυχία* for *ἀνδρεια* as a cardinal virtue (cf. e.g. Cic. *off.* 1, 63; *ad fam.* 1, 9, 22; Hiltbr., 25/6. 45; see M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1948/9), 1, 203. 260; 2, 101). All the same it remains curious that the substantive *simplicitas* in its metaphorical sense is not yet found even in Cicero, but only from Ovid onwards.

An outline is given of the semantic development of *ἁπλοῦς*. It does not occur in a metaphorical sense until the 5th cent. B.C. Then we find it used objectively for "simple, plain, straight-forward", subjectively for "simple, open, frank", especially in connection with *ἀλήθεια* (already in Aesch. *frg.* 176: *ἁπλᾶ γάρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη,* quoted by Sen. *ep.* 49, 12) and with the spoken word (e.g. pleas). The Socratics use it of human beings. Soon the negative meaning "naive, simple-minded, silly" emerges. Besides, Platonic circles oppose the simple as the original, unalterable, true, good and divine to the complex as the derivative and inferior. Euripides associates *ἁπλότης* with *μεγαλοψυχία;* Aristotle considers it to be a part of the latter (this combination lies at the root of the use of *ἁπλότης-simplicitas* for "liberality"). In the typology of characters *ἁπλότης* means "spontaneity", which may degenerate into "naivity, imprudence" and (rarely) "irascibility".

Latin *simplex* shows the same meanings (borrowed, according to the author, but cf. *supra*): "simple, artless", as against *ornatus*, "plain, clear" (both since *Rhet. Her.*), "open, frank". Since Cicero we find the close relation between simplicity and truth (both with the meaning already found in Aesch. *l.c.*, e.g. *Caec.* 5, and in the Platonic sense, e.g. *Ac.* 1, 7), and between simplicity and *magnitudo animi* (cf. *supra*). Though in Cicero *simplex* is still entirely positive, afterwards pejorative shades of meaning appear ("irascible, silly, shameless, tactless, rude"); as a consequence Seneca feels obliged to stress the positive contents of the notion.

A motif found several times in Cicero, but fully developed in the Augustan age is simplicity as a characteristic of man and society in the early days of Rome; it serves to express a criticism of contemporary life and is often combined with an idealization of country life. This leads to the propagation of the ideal of *Romana simplicitas* (which is a common expression towards the end of the

1st cent. A.D.). According to the author, apart from other philosophical ideas it was particularly Posidonius' philosophy of culture (cf. Sen. *ep.* 90) which promoted this development.

In Seneca and Tacitus *simplicitas* enters the field of politics, where it denotes the *fides*, *libertas* and *amicitia* which are founded on *constantia animi*: it is the cry against suspicious, hypocritical despotism raised particularly by the senatorial party. After Domitian this conception of *simplicitas* becomes the ideology of the adoptive emperorship. Tacitus being sceptical towards its realization confines himself to giving a *exemplum simplicitatis* in his *Germania*; in Pliny, however, it finds a wholehearted propagandist. This provides us with the key to an understanding of the inscriptions from which the enquiry started: the ideal of *simplicitas* spreads from the court over the empire; loaded with all the associations evoked by the blessings of adoptive emperorship *simplicitas* becomes on the one hand a term of praise for the good official, on the other hand the catchword for the ideal way of life of the citizen.

The section on Christian *simplicitas* opens with the discussion of a passage where this notion has a Platonic origin: St. Augustine's explanation of Adam and Eve's *simplicitas* before the Fall and his interpretation of the *tunicae pelliceae* (Gen. 3, 21) as *mortalitas carnis* (*Gen. c. Manich.* 2, 13, 19 *seqq.* = P.L. 34, 206 *seqq.*) hark back to *Gorg.* 523CD and *Crat.* 403B. Hiltbr. makes it plausible that in this passage St. Augustine is following Origen.

After this the biblical notion of *ἁπλότης-simplicitas* (e.g. Rom. 12, 8: *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι* ~ *qui tribuit in simplicitate*, Vulg.) is dealt with. This harks back to Hebrew expressions for "total, totality", *viz.*, *tâmim-tâm-tom*, which the author, following C. Edlund (*Das Auge der Einfalt*, Acta Sem. neotest. Upsal. 19, 1952), associates with the totalitarian character of the Covenant between God and Israel: the total, unreserved committal to God implies charity towards one's neighbour who partakes in the Covenant. No Greek word being able to express the full sense of *tâmim*, during the Diaspora various translations are found, especially *τέλειος*. However, eventually *ἁπλοῦς* became predominant, as in its metaphorical use (especially that of philosophy) it showed points of contact. Most instances of *ἁπλοῦς – ἁπλότης* in the New Testament occur in the Paulinic epistles. There the Jewish conception is undoubtedly at the back of it, the *ecclesia* having replaced the Covenant (the same holds for James 1, 15; Matt. 6, 22; Luke 11, 34). In the New T. *ἁπλοῦς* is not used to express a contrast with the intellect.

As more and more non-Jews became Christians, Greek and Jewish ideas were mixed (thus already in the *Pastor Hermae*). Still the Paulinic notion of *ἁπλότης* remained predominant in Greek

Christian authors. In their works the profane meaning "silly" is rare. Hiltbr. correctly points out that in his answer to Celsus who had stigmatized the Christians as foolish and naive (without, however, using *ἁπλοῦς*) Origen deliberately uses *ἁπλοῦς*, because for his Platonic adversary this term had a positive value (*c. Cels.* 3, 49). He continues: "Der Spott über die 'einfältigen' Christen . . . (hat) im griechischen Bereich . . . häufiger andere Stichwörter als *ἁπλοῦς* gewählt" (p. 92). Since of the anti-Christian polemics very few texts have come down to us, and these scanty remains almost exclusively derive from Platonic writers, further evidence for this statement should have been given. Also the assertion that *ἁπλοῦς* should have been used particularly to denote the contrast between learned theologians on the one hand and illiterate laymen and lay monks on the other, surprising in view of the admitted rarity of the intellectual meaning of *ἁπλοῦς*, is not supported by one single testimony (in the paraphrase of Athanasius' *Vita Antonii* given by the author *ἁπλοῦς* is not found!).

Latin Christian writers rarely use *simplex* in the sense of Paulinic *ἁπλοῦς*; they stick to its profane use. In the versions of the Bible this is evident from the fact that on the one hand *ἁπλοῦς* was rendered by another word, if its meaning deviated too far from that of *simplex*, on the other hand *simplex* was used to render also other Greek words, especially *ἀκέραιος*.

Simplicitas as an ethical notion was adopted, only those aspects which were unacceptable for the Christians being rejected. In this connection besides Hier. *ep.* 22, 24, 1 also Tert. *cult. fem.* 2, 4, 2; 2, 7, 1, would have deserved mention. — Simplicity like that of Holy Scripture should characterize the Christian literary style (an indication of the polemical and emotional background of this point of view is wanting). — The usual association of *simplicitas* and *veritas* is found since Tertullian (who is the first to use the plural *simplicitates* in *spect.* 29, 4 = 28, 7 R.–W.), *veritas*, however, now finding its origin in God. — Like Platonism the Christian faith teaches that God Himself is *veritas* and *simplicitas*. Here Hiltbr. incorrectly quotes Tert. *bapt.* 2, 2, where simplicity is not a quality of God in the Platonic sense, but is contrasted to the *pompa*, *suggestus*, *apparatus*, and *sumptus* of the *idolorum sollemnia vel arcana*. — In the exegesis of H.S. *simplex*, *simpliciter* receive a special use. Tert. *adv. Marc.* 4, 19, 6 (482, 6/8 Kr.) opposes *nudae et simplices voces* "simple, absolute statements, which leave no room for more than one explanation" to *condicionales et rationales voces* which have been made under certain conditions and with certain intentions. This leads to the use of *simplex* with the meaning "literal" (as against *typicus*, *allegoricus*, etc.). Hiltbr. illustrates this by some passages from St. Hilary's *Tractatus mysteriorum*

(besides Waszink's note on Tert. *an.* 35, 2 J.P. Brisson's excellent introduction to his edition of this treatise (Paris, Sources Chrétiennes 19) should have been referred to). However, we find this meaning already in Tert. *orat.* 4, 1/2: *ex interpretatione . . . figurata carnis et spiritus nos sumus caelum et terra. Quamquam et si simpliciter intellegendum est, idem tamen est sensus petitionis. . .* In Tertullian *simpliciter intellegere* shows various shades of meaning, which Hiltbr. fails to distinguish (a rare case with him): in *an.* 35, 2: *. . . allegorian domini . . . primo quidem simpliciter intellegendam*, we are concerned with an *allegorical* interpretation which Tert. opposes as "artless" to another one, likewise allegorical; in *ad ux.* 2, 2, 2: *hanc monitionem fors de fidelibus iunctis simpliciter intellegendo putent etiam infidelibus nubere licere. Qui ita interpretatur, absit ut sciens se circumscribat* (this is the correct reading of *A*; Hiltbr. adopts Kroymann's alteration *de fidelibus infidelibus iunctis*), *simpliciter* does not mean "from ignorance" (as against *sciens*), but "absolutely, generally, without any qualifications", cf. *idol.* 2, 2: *plerique idololatrian simpliciter existimant his solis modis interpretandam, si . . . .*

The pejorative meaning, too, is frequent (*simplex fides*, *simplices fideles*). Hiltbr. even regards this as a specifically Christian development: "Erst die christliche Latinität hat . . . der Bedeutung *simplex* = "dumm" im Anschluss an Matth. 10, 16 zu weiter Verbreitung verholfen" (p. 98; cf. p. 91/2). I fear the author is quite mistaken on this point. His first argument is that in profane Latin the pejorative use is comparatively rare. However, a comparison is impracticable, since by far the largest part of later literature is of Christian origin. About Minucius Felix who has *simplex* both in its favourable (16, 2) and in its unfavourable sense (14, 6, = *incaute creduli*) Hiltbr. says: " . . . nicht das geringste von christlicher Tönung (ist) zu spüren . . . Jeder Profanautor der Zeit konnte ähnlich sprechen" (p. 94). In that case one does not understand why a reference to Matt. 10, 16 is needed for the explanation of the pejorative use in other cases, even if there is not the slightest association with this biblical passage. Hiltbr. argues that in connection with *simplicitas* no passage from H.S. is quoted as frequently as Matt. 10, 16: *estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.* Now the number of quotations does not prove anything, the point at issue being the interpretation. Hiltbr. appears to think that from the beginning *simplices* was interpreted in its intellectual sense (as against *prudentes*). *A priori* this is unlikely, as in that case these words would have implied an exhortation to stupidity. Indeed, going through the indexes of Cyprian, Lactantius, Hilary, Ambrose, Augustine, and Jerome aailabvle in the C.S.E.L. and the C.C. I found first that the number

of quotations of Matt. 10, 16 is rather small, that mostly the quotation contains v. 16a (*Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*), less frequently v. 16b1 (*Estote ergo prudentes sicut serpentes*), and only rarely v. 16b2 (*Estote ... simplices sicut columbae*), secondly – which is the essential point – that an intellectual interpretation of *simplices* does not occur (cf. e.g. Cypr. *test.* 3, 87: *fideles simplices cum prudentia esse debere*; *cat. eccl. unit.* 1; 8/9; Ambr. *expos. ps. 118* 14, 38, 4; *explan. ps.* 36, 10). In fact Hiltbr. founds his case on Tert. (who is the only author whose quotations are mentioned). Now in Tert. we do find *simplex* in its intellectual sense several times, but in none of these cases is there any association with Matt. 10, 16; moreover, the added synonyms indicate that this association is not even present as the self-evident background, and rather suggest that *simplex* in this sense belonged to common usage (cf. e.g. *test. an.* 1, 6: *te* (*scil.* animam) *simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello; res.* 5, 1: *rudes ... et dubii et simplices*; 2, 11; *adv. Prax.* 3, 1: *simplices ... quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est; v.v.* 1, 1: *consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita; res.* 17, 1: *simplicior quisque fautor sententiae nostrae*). On the other hand, in Tert.'s quotations of Matt. 10, 16 *simplex* is usually synonymous with *innocens*, the few exceptions to this rule being concerned with special cases. In *adv. Val.* 2/3 Tert. counters the assertion of the Valentinians that the Christians are *simplices* by pointing out that *simplicitas* does not exclude *sapientia* and *prudentia* with a reference to Matt. 10, 16, or, if this would be the case, that the Valentinians, being *sapientes* without having *simplicitas*, suffer from a fault which is even more grievous, since *facilius simplicitas sola deum et agnoscere poterit et ostendere, prudentia sola concutere potius et prodere* (2, 4 = 179, 9/10 Kr.). From this passage it does not become clear, whether Tert. himself involved Matt. 10, 16 in the discussion or his adversaries had done so. An indication in favour of the latter possibility may be found in the *Scorpiace*. In the first chapter of this treatise Tert. states that the Gnostics (of whom the Valentinians are mentioned by name) are chiefly aiming at the many *simplices ac rudes* among the Christians who are wavering during a persecution (1, 5 = 145, 10/4 R.–W.; here there is not the slightest association with Matt. 10, 16). Then he puts the following argument in his adversaries' mouth: *sed nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit* ... (1, 7 = 145, 19/20; Hiltbr. neglects the fact that these words are not Tert.'s own). In ch. 15, 1 (177, 26 *seqq.*) the same expression is repeated: *et nos usquequaque simplices animae et solummodo columbae libenter errantes?* The unintroduced and unexplained addition of the words *et solummodo columbae libenter*

errantes favours the assumption that Tert. does allude to a formulation by his adversaries. So from these passages we can only infer that either in the polemics with the Gnostics Tert. deliberately interpreted Matt. 10, 16 in an intellectual sense for the sake of a highly rhetorical refutation of his adversaries or, which is more probable, that this interpretation was in use with the Gnostics themselves (particularly the Valentinians).

For these reasons we cannot but conclude that Matt. 10, 16 did not play an essential part in this semantic development. If in the polemics with the Gnostics this passage received an intellectual interpretation, this was not the starting-point of a semantic development, but a special case of "Umdeutung" made possible by the fact that various shades of meaning of *simplex* were in general use. In that case only can it be understood that *simplex fides* was praised as well as blamed.

We may safely assume that it was the social and intellectual standing of the majority of early Christians – a factor entirely neglected by Hiltbr. – which caused *simplex* with the meaning "silly, simple-minded" to become so frequent. We can only ascertain this fact in Christian authors. But perhaps this phenomenon was also present in the heathen polemics against Christianity which have been lost. Passages like Tert. *test. an.* 1 and Min. Fel. 5 favour this supposition. And even Hiltbr. appears to have considered this possibility, as in utter contradiction to his preceding argument he states (p. 100): "*simplex*-dumm ist kein Missverständnis, sondern absichtsvolle Umdeutung. Aber der Chor der Spötter war so laut, dass diese Umdeutung im allgemeinen Sprachgebrauch Wurzel geschlagen hatte. Auch die kirchlichen Schriftsteller konnten an dieser Tatsache nicht vorübergehen."

In this review I have had to concern myself mainly with points inviting criticism; moreover, my survey, however extensive, has not done justice to Hiltbr.'s penetrating and subtile interpretation of many passages from various authors. Nevertheless I hope to have given some idea of the importance of this study.

I must refrain from an elaborate discussion of the other equally detailed studies. Important for the history of Roman religion is the one dealing with *sincerus* (pp. 106/54). Hiltbr. concludes that the original meaning of this word was not "unmixed", but "answering all requirements for a use in religious worship (in cultischer Hinsicht untadelig)", and that it was used especially of water, wine, and milk. Its opposite is *spurcus*. Following K. H. Roloff (Glotta 32 (1953), 101 *seqq.*) he considers it to be etymologically related to *caerimonia* "holiness".

The book is concluded by three shorter chapters. The first of these (pp. 155/73) deals with *intrita*, a sort of mash, and with a

Greek pastry *ἐνθρύπτης (—τας)* with reference to Plaut. *Stich.* 689/91 (an appendix being added on *intubus*, pp. 174/7). The second discusses a kind of steam-bath described in ch. 8 of the treatise *De podagra*, a translation of the lost work *Περὶ τῶν κατ' ἄρθρα νοσημάτων* by the physician Rufus of Ephesus (pp. 178/90). The last (pp. 191/7) is concerned with a Greek proverb alluded to by Cicero (*Verr.* II, 1, 53 and *leg. agr.* 2, 68: *intus canere* as the *Aspendius citharista*).

To sum up: a very interesting book deserving to be carefully read both for its subjects and for the frequently brilliant way they are dealt with.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Saint Benoît, Textes choisis, traduits et présentés par Dom A. Dumas, O.S.B. (Collection Les écrits des saints). Namur, Les Editions du Soleil Levant, 1958. Pp. 185. Pr. Fr.B. 51.

La première partie de l'ouvrage contient d'abondants extraits de la Règle de saint Benoît, précédés par une courte biographie et une introduction sommaire (caractère général de la Règle et son message toujours actuel, ses sources et les rapports entre la Règle et la *Regula Magistri*, les grandes lignes de la Règle, l'histoire du texte, le style et la diffusion de la Règle).

La seconde partie est consacrée au biographe de saint Benoît, saint Grégoire le Grand qui a inséré une *Vie de saint Benoît* au deuxième livre de ses *Dialogues*. Après une introduction sur la vie de saint Grégoire et les *Dialogues* (le genre et les acteurs, le plan et le style, le but et la méthode, le merveilleux et l'histoire, la valeur réelle de la « légende » de saint Benoît, l'infuence des *Dialogues*) Dom Dumas présente les témoignages recueillies par saint Grégoire. Ces témoignages, qui ne forment pas une biographie au sens moderne du mot, mais qui constituent plutôt une gerbe d'anecdotes suggestives pour mettre en relief la sainteté de Benoît, achèvent le portrait qui se dégage de la Règle.

La traduction des fragments est en général précise et fidèle. Outre quelques renseignements bibliographiques donnés au cours des notes, le livre se termine par une bibliographie sélective qui n'indique que les oeuvres les plus récentes en langue française,

Ce petit livre de vulgarisation « n'a pas d'autre but que de susciter chez le lecteur, en lui permettant un premier contact concret avec saint Benoît, le désir d'une connaissance plus complète de la vie et des activités monastiques » (p. 10). Comme tel il rendra bien des services.

La Haye, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

DIE JÜDISCHE KOMPONENTE IN DER ENTSTEHUNG DER GNOSIS *

VON

W. C. VAN UNNIK

„Hier soll meist das Fratzenhafte,
Das ein düsterer Wahnsinn schaffte,
Für das Allerhöchste gelten;
Sag' ich euch absurde Dinge,
Denkt, dass ich Abraxas bringe"

So sprach einmal der Mann, dessen berühmten Namen diese hochwürdige Universität trägt, als er die mystische Schwärmerei mancher seiner Zeitgenossen persiflierte [1]. Obwohl heute nicht der famöse und rätselhafte Abraxas im Mittelpunkt unserer Betrachtungen stehen wird, sondern die Gnosis im allgemeinen, mag es doch wohl als ein gefährliches Unterfangen erscheinen, im Schatten Goethes darüber zu sprechen. Ist diese Kritik nicht so scharf, dass alles Gerede über die Gnosis nur als Wahnsinn zu betrachten ist und als solcher entlarvt heissen kann? Es ist eine etwas paradoxe Situation und nicht ohne Humor: einerseits möchte ich gerne dem grossen deutschen Dichter den Zoll der Ehrerbietung und Dankbarkeit entrichten, indem ich seine Weisheit mir zu Herzen zu nehme; anderseits dürfen diese höhnische Worte uns doch das Vergnügen nicht rauben, uns in das merkwürdige Phänomen, das „Gnosis" heisst, zu vertiefen. Glücklicherweise werden wir aus dieser schwierigen Lage durch die Tatsache errettet, dass seit den Tagen Goethes sich auch in dieser Hinsicht manches geändert hat. Der Spuk von Geheimnistuerei und scheingelehrter Tiefsinnigkeit, der sich gnostischer Formen und Spekulationen bediente und noch im 18. Jahrhundert viele bezauberte, ist

* Vortrag im Katholisch-philosophischen Seminar der Universität Frankfurt am Main, 4–2–1960.

[1] Goethe, zitiert von A. Diettrich, *Abraxas*, Leipzig 1891, S. 154.

praktisch gebannt. Seither hat die wissenschaftliche Forschung sich dieses Phänomens bemächtigt, als deren Bahnbrecher wir Goethes Zeitgenossen J. L. Mosheim bezeichnen können.

Lassen wir die Nachwirkungen der Gnosis, die seit der Renaissance in vielen Kreisen ihr Wesen getrieben haben, beiseite und wenden wir uns der eigentlichen Gnosis zu. Diese Gnosis ist eine Bewegung, die im geistigen Leben der römischen Kaiserzeit während der ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung viele Leute gefesselt hat. Eine Zeit lang hat sie sich auch ziemlich eng an die christliche Kirche angeschlossen und nach dem Zeugnis der Kirchenväter die reine Lehre des Evangeliums zu ersticken gedroht. Im Osten und Westen, in Syrien und Aegypten, in Rom und Gallien waren die Prediger und Anhänger dieser Lehre der „Erlösung durch Erkenntnis" zu finden. In einer staunenerregenden Vielgestaltigkeit oft wiedersprechender Formen ist sie aufgetreten. Ihren Höhepunkt fand diese Strömung im 2. Jahrhundert, eine Tatsache, die ein noch ungelöstes psychologisches Rätsel darstellt. Denn es nimmt doch wunder, dass gerade in einer Zeit der materiellen Blüte und heiteren Ruhe, dieser akosmische, die Welt absolut verdammende Lehre solch eine Anziehungskraft ausüben konnte. Das zweite Jahrhundert, nicht reich an hervorragenden Persönlichkeiten und neuen Ideen, ist doch für die Geistesgeschichte von ausserordentlicher Wichtigkeit. Nie ist der Austausch von Menschen und Gedanken zwischen den Ländern des Mittelmeerraums so stark gewesen wie damals. Es ist auch die Zeit, in der die Predigt des Christentums, unbeschützt wie ein David, sich stark zu verbreiten anfängt und mit seiner Botschaft des Kreuzes in die geistige Auseinandersetzung hineingerät. Speziell der Kampf mit der Gnosis hat in vieler Hinsicht klärend gewirkt, Formen und Formulierungen geschaffen, die für die spätere Zeit bestimmend gewesen sind.

Lässt sich so die Bedeutung der Gnosis als Exponent und Triebkraft im Geistesleben der Kaiserzeit im allgemeinen nicht leicht überschätzen, so ist es mit der exakten Kenntnis von Ursprung und Entwickelung, von Verhältnissen und Einflüssen im einzelnen weit schwieriger bestellt. Die Originaldokumente dieser vielseitigen Bewegung waren im Laufe der Zeit verloren gegangen. Das war bereits im Altertum selbst im Gange: Origenes erzählt, wie viel

Mühe es ihm gekostet hat, endlich eines Dokumentes der Gnosis, das von seinem Gegner Celsus angeführt wurde, habhaft zu werden [2]. Seit Jahrhunderten hat man sein Wissen nur aus den Schriften der Gegner, vor allem der Kirchenväter wie Irenäus, Tertullian und Epiphanius schöpfen müssen. Sie geben nur wenige direkte Anführungen oder Originalschriften; das meiste waren, oft ziemlich dunkle, Exzerpte. Im 19. Jahrhundert hat die Lage sich ein wenig geändert, als Hippolyts *Refutatio* in einem bedeutenden Teil wiederentdeckt wurde, wodurch die Quellenanalyse, Glanzleistung und oft auch Gefahr der goldenen Zeit der historischen und philologischen Studien, ermöglicht wurde. In derselben Zeit wurden einige gnostischen Schriften in koptischer Übersetzung veröffentlicht, die, wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert stammend, sich nicht recht in das Ganze einfügen liessen. Hatte man — und es können hier grosse Namen wie F. C. Baur, R. A. Lipsius und A. Harnack genannt werden — anfänglich die Gnosis als eine innerchristliche Entwicklung, eine Häresie, betrachtet, so ist es das unvergessliche Verdienst vornehmlich von Reitzenstein und Bousset, dass sie die Gnosis in den Synkretismus der Kaiserzeit hineingestellt haben, und das Verdienst bleibt ungeschmälert, wie vieles heute auch anders eingeschätzt werden muss als sie getan haben. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts hat die Erschliessung späterer Formen gnostischer Denkweise wie des Mandäismus und des Manichäismus zu Versuchen geführt, ältere Vorstufen zu entdecken, ohne allerdings jedoch allgemein anerkannte Resultate zu erreichen.

Ohne auf die Arbeiten hervorragender Gelehrter wie des Franzosen de Faye, des Engländers Burkitt u.a.m. eingehen zu können, habe ich nur die Hauptlinien in der Entwickelung aufgezeigt und Allbekanntes erwähnt, weil nur hierdurch die Bedeutung des Fundes bei Nag-Hammadi in Oberaegypten in richtiger Perspektive gesehen werden kann [3]. Diese Zufallsentdeckung, die fast gleichzeitig mit der der Rollen des Toten Meeres geschah, darf mit diesen wohl in einem Atem genannt werden. Sie gehört zu dem Wichtigsten, was seit der Erschliessung des vorderen Orients durch

[2] Origenes, *contra Celsum* VI, 24.

[3] Sehe darüber im allgemeinen mein Buch: *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt am Main 1959.

die Altertumswissenschaft zu Tage gefördert wurde. Bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse lässt sich ihre Bedeutung noch nicht ganz genau einschätzen. Wir haben hier nicht ein oder zwei Bücher, sondern eine ganze Bibliothek vor uns, in der neben ganz unbekannten Werken, Schriften, deren Namen die Kirchenväter und Porphyrius überliefert haben, ohne den Inhalt mitzuteilen, zu Tage gekommen sind. Jetzt wird es möglich sein, die Gnosis an Originalquellen zu studieren, die Berichte der kirchlichen Autoren richtig zu würdigen, sowie Aufbau und Entwickelung einiger gnostischer Gruppen zu durchschauen. Für die Kenntnisse des gärenden Lebens innerhalb und ausserhalb der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte ist das von äusserster Wichtigkeit. Hell leuchtet ein Glanzstück wie das Thomasevangelium, aber daneben darf man auch von der genauen Erforschung und Interpretation der anderen Schriften, für sich allein genommen und im Zusammenhang mit anderen gesehen, weitreichende Ergebnisse erwarten. Für die Erkentnis der Geistesgeschichte, für das Studium geistiger Strömungen, die zusammen einen Teil unseres europäischen Erbguts formen, und das Studium der Kirchen- und Dogmengeschichte in ihrer ersten Blütezeit ist das alles — das darf man ruhig sagen — etwas wichtiger und folgenschwerer als die Entdeckung eines neuen Ruinenfeldes.

„Eine vielköpfige Hydra", so haben die kirchlichen Schriftsteller die Gnosis charakterisiert [4]. Die moderne Wissenschaft muss den alten Häresiologen hier zustimmen. Denn auch für sie ist es beinahe unmöglich das Wesen der Gnosis genau zu bestimmen. War sie eine Philosophie? In vieler Hinsicht, ja; man hat bereits im Altertum Übereinstimmungen zwischen gnostischen und philosophischen Schulen aufgezeigt und noch vor kurzem hat ein Kenner wie W. Theiler die Gnosis in die Entwicklung des Platonismus der Kaiserzeit eingereiht [5]. Aber nicht alles ist von hieraus zu erklären. War sie eine Religion? Der enge Anschluss an das Christentum weist in diese Richtung: die Gottesfrage ist fundamental, die Erlösung zentral. So konnte die Gnosis sich offenbaren in den

[4] Irenaeus, *Adversus Haereses* I, 28, 1; 30, 15: Hippolytus, *Refutatio* V, 11.

[5] W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in: *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève 1957, p. 74 ss.

Formen religiöser Philosophie, erhabener Mystik, unheimlicher Magie und pseudowissenschaftlicher Astrologie. Die Gnosis nahm sowohl die Heilige Schrift der Christen als auch Attis-mythen in ihren Dienst, wie die ausführliche Naassener-predigt bei Hippolyt, *Ref.* V 7ff. lehrt. Es ist oft ein buntes Durcheinander, ein Labyrinth, in dem es schwierig ist, den Faden zu finden.

„Eine vielköpfige Hydra": es kann nicht von *einer* gnostischen Lehre, *einem* System, *einer* Mythologie gesprochen werden. Man findet oft ganz widersprechende Aussagen. In einigen Schriften z.B. ist *Iao* eine Figur, die zur Welt des Anti-göttlichen gehört und da ist er eine Gestalt unter vielen, wie im Johannes-Apokryphon; es gibt aber auch eine alte Zauberformel (der Marcosianer bei Irenäus, *Adv. Haer.* I 21, 3), worin die Erlösung durch den Name Iao's zustande gebracht wird. In einigen Büchern, die in der neuen Bibliothek gefunden sind, begegnet man sehr verwandten Mythen über die Entstehung der Welt, aber logisch sind sie nicht miteinander zu vereinbaren. Vielleicht zeigt sich das Gegensätzliche in der Gnosis am besten in der Ethik: es gibt da Gruppen, die sehr streng asketisch leben, neben anderen, die den Libertinismus bis zu Abscheulichkeiten betrieben; beides stammt wohl aus einem gemeinsamen Wurzel, nämlich der Abkehr von dieser geschaffenen Welt, die praktische Auswirkung war jedoch ganz anders.

Leider hat es im Alterum keinen Historiker der Gnosis gegeben. Im allgemeinen war diese akosmische Bewegung wenig oder gar nicht an der Geschichte interessiert. Vieles ist daher auch historisch kaum oder überhaupt nicht zu fassen. In der schriftstellerischen Produktion liebte man die Pseudepigraphie und die Autoren versteckten sich gerne in der Anonymität. Aber auch wo die Gestalten des einen oder anderen Lehrers sichtbar werden, zeigt es sich, dass sie eher eine immer wechselnde und sich ständig vermehrende Fülle von Variationen[6] als klare Auseinandersetzung angestrebt haben. Dabei muss man mit vier Tatsachen rechnen, die oft allzuleicht übersehen werden. Erstens: man hat im Altertum natürlich nicht die Presse gekannt: die schriftliche Verbreitung der Bücher war eine ziemlich kostspielige Sache; das meiste wurde mündlich überliefert und auch umgeformt. Zweitens: die Gnosis war bewusst

[6] Irenaeus, *Adv. Haer.* 1, 9, 5; 11, 1; 21, 5.

Geheimlehre und durfte eigentlich nicht in die Öffentlichkeit gebracht werden; wenn doch etwas bekannt wurde, so war es oft reiner Zufall. Drittens: die gnostischen Schulen und Gruppen war nicht formell miteinander verbunden in *einer* Organisation; doch haben sie sich manchmal miteinander vermischt und sich gegenseitig beeinflusst; mit der Allegorese war in dieser Hinsicht manches, fast alles zu erreichen. Viertens soll beachtet werden, dass in der heutigen wissenschaftlichen Arbeit die Quellen leicht nebeneinander auf den Schreibtisch gestellt und allgemein zugänglich gemacht werden können, dass sie jedoch im Altertum oftmals nichts miteinander zu tun hatten, aus ganz verschiedenen Kreisen und Zeiten stammen und nicht miteinander vermischt werden können. Wie stark die Differenzen unter den Gnostikern selbst gespürt wurden, sieht man in einer interessanten Warnung, die im 2. Buch Jeu, c. 43 zu lesen ist: „Gebet sie (diese Lehre) keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht oder die ihnen dienen, noch gebet sie denen, die der achten Kraft des grossen Archonten dienen, d.h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit und den Samen der Männer verzehren [7], indem sie sagen: ‚Wir haben die wahre Erkenntnis erkannt und beten zum wahren Gott'. Ihr Gott aber ist schlecht" [8].

Gibt es in diesem bunten Mischmasch doch eine Einheit? Es lässt sich nicht verkennen, dass es Gruppen gegeben hat, die sich von dem Rest der Menschheit unterschieden, indem sie sich „Gnostici" nannten und sich der Erkenntnis rühmten. Hier muss etwas über die Wortbedeutung gesagt werden. Es hat sich, speziell hier in Deutschland in den letzten 25 Jahren, ein Sprachgebrauch entwickelt, nach dem mit dem Begriff ‚Gnosis' „eine religiös-weltanschauliche Strömung der Spätantike, deren Wesensmerkmal die Abwertung der geschichtlichen Existenz zugunsten einer durch Eingebung von oben wiederzuerlangenden, eigentlichen, überweltlichen Existenz" (so Goppelt [9]), oder „eine dualistische Er-

[7] Vgl. die Mitteilungen bei Epiphanius, *Panarion* XXVI, 4, 5.

[8] C. Schmidt–W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* I³, Berlin 1959, S. 303; vgl. damit auch *Pistis Sophia* c. 147, ed. Schmidt–Till, S. 251.

[9] L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, S. 130, Ak. 2.

lösungsfrömmigkeit" (so Bultmann [10]) bezeichnet wird. Bei dieser Auffassung wird der Begriff weit stärker ausgedehnt als es im Altertum selbst geschah; es werden dann ganz heterogene Elemente zusammengefasst und die schon bestehende Verwirrung wird vergrössert anstatt verringert, weil der Begriff verschwommen wird. Es ist merkwürdig, dass Hans Jonas, der diese weite Auffassung in seinem deutschen Buch „Gnosis und spätantiker Geist" von 1934 so energisch vertreten hat, davon in seinem neuerdings in Amerika erschienenen „The Gnostic Religion" (1958) nicht spricht und mit einer mehr beschränkten Begriffsbedeutung arbeitet. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Frage nach der menschlichen Existenz in der Gnosis von grosser Wichtigkeit war wie z.B., in der berühmten Definition bei Klemens von Alexandria [11] oder bei Hippolyt deutlich wird: „Der Beginn der Vollkommenheit ist die Erkenntnis der Menschen" [12]. Aber an der letzten Stelle geht es weiter mit den Worten: „die Erkenntnis Gottes aber is die vollendete Vollkommenheit". Mag auch die Frage nach der menschlichen Existenz, wie sie in der Gnosis gestellt wird, in einer gewissen Parallelität zu modernen philosophischen Strömungen stehen und mag es daher von hier aus einen gewissen Zugang zur Gnosis geben, faktisch ist die moderne Philosophie für die wissenschaftliche Untersuchung dieses Phänomens im Altertum nur sehr teilweise brauchbar. Denn nicht die Frage der menschlichen Existenz, sondern *die Gottesfrage war in der Gnosis im Altertum entscheidend.* Nicht nur die Häresiologen, sondern auch der Neo-Platoniker Plotinus [13] haben an diesem Punkte den Unterschied gesehen. Bestimmend für alle gnostische Systeme ist der Gedanke, dass *der höchste, eigentliche Gott ἄγνωστος, unerkannt und unerkennbar, sei.* Sie haben damit die Auffassung verbunden, dass *diese Welt anderswoher, von einem anderen „Gott" ihren Ursprung hat. Diese Spaltung im Gottesbegriff ist für die Gnosis in all ihren oft sich widersprechenden Ausprägungen charakteristisch.* Deshalb sucht man Gnosis entweder in Religion oder

[10] R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949, S. 181.

[11] Clemens Alex., *Excerpta e Theodoto* 78, 2.

[12] Hippolytus, *Ref.* v, 6, 6.

[13] Plotinus, *Enneades* II, 9.

Philosophie, in Magie, Astrologie oder Mythologie, eine „Kenntnis", die verborgen ist, aber für die Eingeweihten nicht verborgen bleibt. Weil man überall diesen unbekannten Gott als den verborgenen anwesend wusste, so konnte er für den „Wissenden" in allen Formen gefunden werden. Deshalb ist die Gnosis so weitherzig und zugleich so eintönig. Man hat gefragt, aus welchen Quellen die Gnosis entsprungen ist und fast alle Länder im Osten des Mittelmeerraumes sind als Ursprungsland angesehen worden. Es scheint oft ein menschliches Bedürfnis zu sein, alles auf eine Wurzel zurückzuführen. Das ist hier jedoch unmöglich. Aus vielen Brunnen quilt das Wasser, sammelt sich aber in einem Becken, in dem es seine eigenartige Mischung erhält.

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Ursprüngen der Gnosis ist in der letzten Zeit das Problem, wie weit auch das Judentum mit seiner starken Ausbreitung in der antiken Welt an die Formung der Gnosis beteiligt gewesen ist, eingehend erörtert worden. Nachdem um die Jahrhundertwende M. Friedländer ein antinomistisches Judentum als den eigentlichen Ursprung betrachtet hatte [14], aber diese These sich nicht hat durchsetzen können, weil sie der Prüfung nicht standhielt, hat man in den letzten Jahren wieder energisch auf die, wie man sagt, jüdische Heterodoxie hingewiesen (Quispel, Kretschmar [15]), und Marcel Simon hat die Aufmerksamkeit auf die jüdische Magie gelenkt [16]. Der amerikanische Forscher R. M. Grant wollte eine entscheidende Bedeutung auf das Konto der Geschehnisse um das Jahr 70 n. Chr., also des Falles von Jerusalem, schreiben: die Enttäuschung der apokalyptischen Erwartungen soll bei vielen den Gnostizismus heraufbeschworen haben [17]. Eine ruhig abwägende Übersicht wurde

---

[14] M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898.

[15] G. Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, in: *Evangelische Theologie* 1954, S. 1ff. — G. Kretschmar, *Gnosis* III, in: *R.G.G.*[3], Bd. III, Sp. 1657.

[16] M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 404s.

[17] R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity*, New York 1959, p. 27 ff., cf. p. 39: „Since we are now committed to the thesis that Gnosticism orginated out of apocalyptic Judaism".

von dem Schotten McL. Wilson gegeben; seiner Meinung nach hat die jüdische Diaspora, wie sie bei Philo zu Worte kommt, stark vorbereitend gearbeitet [18].

Im allgemeinen lässt sich dazu folgendes sagen. Wenn man das Kapitel bei Wilson genau liesst, so fällt auf, dass überall entweder die Differenzen aufgezeigt werden oder nur von einer Vorbereitung gesprochen wird, wobei vieles dem allgemeinen Zeitgeist des Synkretismus eigen ist. Das eigenliche Motiv, das den Übergang vom Judentum zum Gnostizismus bestimmt hat, wird nirgends im Judentum gefunden. Der Zusammenbruch im Jahre 70 kann auch schwerlich als Ursache der Gnosis genannt werden. Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis [19]. Die Erscheinungen, welche Grant in seiner Argumentation anführt, sind aus allgemein synkretistischen Motiven, nicht aus spezifisch jüdischen Voraussetzungen zu erklären. Schliesslich muss ich sagen, dass der Gebrauch des Begriffes „jüdische Heterodoxie" m.E. missverständlich ist. Er suggeriert, dass es im Judentum so etwas wie eine Orthodoxie gegeben habe. Die jüdische Religion ist jedoch in der hellenistisch-römischen Zeit nicht durch ein Bekenntnis im christlichen Sinne zusammengehalten. Selbst im „Normaljudentum" der Rabbinen hat man die grössten Verschiedenheiten in der Lehre gehabt und das war *a fortiori* vor dem Jahre 70 der Fall. Das Judentum ist nicht durch eine Ortho-*doxie*, sondern vielmehr durch eine Ortho-*praxie* karakterisiert. Wenn es ein Bekenntnis, dass das Judentum als solches stempelt und zusammenhält, gibt, so ist es das *Sch'ma:* Jahwe ist Einer. Dieses Bekenntnis aber ist dem gnostischen Denken diametral entgegengesetzt. Gott ist im Judentum niemals der Unbekannte; wie hocherhaben Er auch sein mag, Er ist immer der Gott der Väter, der Gott der Offenbarung in der Thora. Man mag in mystischer Erhebung sich zu Ihm erheben wollen, Er ist und bleibt immer der Schöpfer und der Mensch Sein Geschöpf. Auch wo gesagt wird, dass die Engel die Welt geschaffen haben,

---

[18] R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1958, p. 172 ff.

[19] S. darüber H. Windisch, *Der Untergang Jerusalems (anno 70) im Urteil der Christen und Juden*, in: *Theologisch Tijdschrift* XLVIII (1914), S. 519 ff.

sind sie nur dienende Geister. Die jüdische Mystik hat sich wohl in die Werke von Schöpfung und Wagen vertieft (*Maase Bereschit* und *Maaase Merkaba*), aber das hat meines Wissens niemals eine Spaltung im Gottesbegriff bewirkt.

Es ist merkwürdig, dass die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen [20]; dass sie wohl griechische Philosophie mit dem Gnostizismus in Verbindung bringen, aber nicht das Judentum, obwohl sie doch viele Kontroversen auch mit der jüdischen Religion gehabt haben.

Auch in Blick auf unsere Frage haben die Funde von Qumran grosse Erwartungen erregt. Speziell ein grosser dualistischer Passus im sogenannten „Manual of Discipline" ist herausgezogen worden um von einer „Praegnosis" zu sprechen. Das hat sich nicht bestätigt. Und auch hier muss gesagt werden, dass ein Ausdruck wie „Praegnosis" Missverständnisse hervorruft und nicht zur wissenschaftlichen Klärung beiträgt — und dazu haben wir doch unsere Terminologie? Reicke und Davies haben gezeigt, dass, wenn in Qumran von Erkenntnis" (*da'at*) gesprochen wird, etwas ganz anderes gemeint ist [21] als mit γνῶσις bei den Gnostikern. Das lässt sich verstehen, denn die Gruppe von Qumran hat einen verschärften Nomismus gepredigt, ein Super-Judentum und man wirft den Aussenstehenden vor, dass sie von dem in die Thora geoffenbarten Willen Gottes abgefallen sind [22].

Es ist wohl nützlich, unsere Frage an den Quellen und speziell an dem Nag-Hammadi-Fund neu zu prüfen. Inwiefern kann von einer jüdischen Komponente in den neugefundenen Texten die Rede sein?

Wenn man den Katalog der Schriften von Nag-Hammadi durchmustert, so fällt es unmittelbar auf, dass alttestamentliche Schriften und jüdische Pseudepigraphen fehlen; dass ist umso

---

[20] Eine Ausnahme bildet die Notiz von Hegesippus bei Eusebius, *Hist. Eccl.* IV, 22, 5–7; aber Hegesipps Bericht ist sehr stark stilisiert und ohne konkrete Angaben, die eine wirkliche, historische Vergleichung ermöglichen.

[21] B. Reiche, *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?*, in: *New Testament Studies* I (1954), p. 137 ff.; W. D. Davies, *Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25–30*, in: *Harvard Theological Review* (1953), p. 113 ff.

[22] Vgl. auch M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, p. 252 ff.

merkwürdiger, als andererseits wohl heidnischen Hermetica aufgenommen worden sind. Nun kann dagegen eingewandt werden, dass auch keine neutestamentliche Schriften zu diesem Fund gehören, (obwohl es viele „christliche Pseudepigrapha" gibt). Wahrscheinlich stammen die Schriften aus der Bibliothek einer Gruppe, die wohl noch mit der Kirche wo man die offiziellen Bücher las, verbunden war. Der Sammler hat dann zusammengebracht, was er in der Kirche nicht fand und ihm für seine spezielle „Erkenntnisse" wertvoll war. Das Fehlen sagt deshalb nicht viel, obwohl es doch merkwürdig bleibt, dass neben den vorhandenen christlichen Apokryphen die jüdische fehlen (nur „Seth"-Bücher gehören zu dem Fund, aber die sind wohl typisch gnostische Erfindungen).

Weiter kommen wir mit unserer Frage, wenn wir die einzelnen Schriften ansehen. Dabei soll man sich immer vor Augen halten, dass sie aus *christlich*-gnostischen Kreisen stammen, sodass es schon von vornherein wahrscheinlich ist, dass auch gewisse jüdische Elemente vorkommen. Es sei weiter noch bemerkt, dass man manchmal die Meinung hört, die Gnosis habe das Alte Testament verworfen. Das findet sich z.B. bei Kerdo [23], aber kann doch nicht allgemein-gnostisch heissen. Eine Identifikation des Schöpfers und Unter-Gottes mit dem Judengott kommt in einigen Systemen vor, ist aber, wie ein Vergleich mit anderen Systemen ergibt, als sekundär zu betrachten.

Wenn man nun in diesen christlich-gnostischen Büchern nach einer jüdischen Grundlage spürt, wird man enttäuscht; man findet sehr wenig oder gar nichts.

Ein gutes Beispiel ist die Sammlung der Sprüche Jesu, das Thomas-evangelium. In Vergleich mit den synoptischen Evangelien ist es ganz auffallend, dass hier praktisch keine Zitate aus dem A.T. oder Anspielungen vorkommen. Wo von den Pharisäern gesprochen wird, heisst es, dass sie eben die Schlüssel der Gnosis verborgen haben [24]. Aber eine Reaktion auf jüdische Vorstellungen

---

[23] Irenaeus, *Adv. Haer.*, I, 27, 1: der Gott des A.T. ist nicht der Vater, den Jesus verkündigte.

[24] Logian 39. — Wenn in Logian 52 über die alttestamentlichen Propheten als „die Toten" gesprochen wird, bedeutet das an sich keine Verwerfung des A.T., sondern eine Anweisung, dass die Präsenz Jesu die Prophetie weit überragt.

und Gebräuche, wie man ihnen in den neutestamentlichen Evangelien auf Schritt und Tritt begegnet, findet man hier nicht. Dasselbe muss man im Bezug auf das „Evangelium der Wahrheit" feststellen. Man kann hier eine Menge von Anspielungen auf das N.T. registrieren [25], aber nur ein einziges Mal wird man in der Ferne an das A.T. erinnert. Die Problematik, die in diesem „Evangelium" besprochen wird, ist auch ganz verschieden von der, welche man in spätjüdischen Büchern findet. Gesetz und Volk Gottes, Sünde und Gnade sind Worte und Gedanken, die vollständig fehlen, und nicht zufällig fehlen, weil es sich um ganz verschiedene Welten handelt. Auch dort, wo (wie z.B. im Brief des Ptolemäus an die Flora) die Gesetzesfrage behandelt wird, ist es deutlich, dass es eigentlich um ein Problem ausserhalb der spezifischen gnostischen Lehre geht [26]. Das Resultat ist hier also deutlich negativ.

Im „Evangelium Veritatis" (p. 38) findet sich eine Spekulation über den „Namen": „Der Name des Vaters aber ist der Sohn. Er (der Vater) ist es, der zuerst dem einen Namen gab, der aus ihm hervorging, der er selbst war und den er als Sohn hervorgebracht hat". In diesem Gedanken hat Quispel eine Nachblüte jüdischer Auffassungen über den „Namen", wie sie z.B. in der Apokalypse Abrahams begegnen, gefunden [27]. Selbst wenn mein verehrter Kollege recht haben sollte, so muss doch betont werden, dass der jüdische Hintergrund . . . weit im Hintergrund steht und stark übermalt worden ist. Einen entscheidenden Einfluss im gnostischen Denken hat das jüdische Element jedenfalls nicht gehabt. Es ist gewiss durch den Filter der Gross-Kirche hindurchgegangen.

Ganz anders liegt die Sache im sogenannten „Apokryphon des Johannes", einem Buch, das sich einer sehr weiten Beliebtheit und Verbreitung erfreut hat [28]. Eine Analyse dieser Schrift, ergibt,

---

[25] Vgl. mein: *The ‚Gospel of Truth' and the New Testament*, in: H. C. Puech – G. Quispel – W. C. van Unnik, *The Jung Codex*, London 1955, p. 81 ff.

[26] Ptolemaeus, *Epistula ad Floram* VII, 8–9, bei: Epiphanius, *Pan.* XXXIII.

[27] G. Quispel, *The Jung Codex and its significance*, in: Puech – Quispel – van Unnik, *l.c.*, p. 72 ff.

[28] Vgl. H. C. Puech, in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*[3], Tübingen 1959, Bd. I, S. 231 ff.

dass sie aus verschiedenen Schichten aufgebaut ist. Daneben ist es bedeutend und für die weitere Forschung m.E. wichtig, dass wir für dieses Apokryphon Parallelüberlieferungen sowohl im Buch „das Wesen der Archonten" als auch u.a. bei Irenaeus besitzen [29]. Hier in diesem sethianischen Mythus liegt uns zweifelsohne eine der ältesten und ursprünglichsten gnostischen Doktrinen vor. Der Teil, der für uns jetzt von Wichtigkeit ist [30], kann als eine Art Midrasch über die Anfangskapitel der Genesis bezeichnet werden. Darin wird deutlich Gen. 1:2, der Geist, der über den Wassern schwebt, angeführt (Till, S. 131); dieser Text wird auf die gefallenene Sophia bezogen. Es ist längst bemerkt worden, dass wir damit in der semitischen Sphäre sind, wo *ruach-rucha* weiblich ist und nicht neutrisch wie das griechische *pneuma*. Die Schöpfung Adams wird erzählt und dabei spielt die bekannte Schwierigkeit des Plurals in Gen. 1:27 „lasset *uns* schaffen", der doppelte Schöpfungsbericht Gen. 1–2:3 und 2:4ff. sowie der Schöpfer, der seinen Atem in Adam bläst Gen. 2:7, eine Rolle. Man kennt hier, wie Satornil und die rabbinische Tradition, die Auffassung, dass Adam anfänglich ein kriechendes Wesen war und erst durch den in Gen. 2:7 beschriebenen Akt, lebendig wurde [31]. Der Einfluss von Genesis ist unverkennbar und die exegetischen Fragen, die hier vorausgesetzt sind, waren im Judentum bekannt (auch bei Philo ist die Bedeutung der zwei Schöpfungsberichte erörtert). Aber — und das ist von höchster Wichtigkeit — *im Gegensatz zur rabbinischen Behandlung wird dies alles als ein Werk der Demiurgen Jaldabaoth und seiner Untergebenen beschrieben.* Damit ist die ganze Exegese gnostischer Ziele untergeordnet. Denn die Spaltung in der Gottesauffassung, die hier vorliegt, war bereits vollzogen und es soll durch diese Exegese gezeigt werden, wie Adam doch mit dem eigentlichen Gott verbunden ist, obwohl er ein Geschöpf des Jaldabaoths ist.

---

[29] „Das Wesen der Archonten", übersetzt von H. M. Schenke, in: J. Leipoldt — H. M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hamburg 1960, S. 69 ff. — Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 30.

[30] W. C. Till, *Die gnostischen Schriften der koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, Berlin 1955, S. 113 ff.

[31] Satornil bei Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 24, 1 und Anmerkung von K. Holl in seiner Epiphanius-Ausgabe, I, S. 249; Rabbinisches, z.B. in *Gen. Rabb.* VIII, 1, XIV, 8.

Dazu noch zwei weiteren Bemerkungen: a) aus der Erklärung, die von Gen. 1.:2 *ἐπεφέρετο* (S. 131 Till) gegeben wird ergibt sich, dass der Verfasser einen griechischen Text gebraucht hat – b) in dieser Geschichte ist der Fall der Sophia vorausgesetzt; dieser ist aus jüdischen Voraussetzungen nicht zu erklären, denn im Judentum hat man, soweit meine Kenntnisse reichen, niemals so ungünstig über die Weisheit geurteilt; es mag sein, dass Grant Recht hat, wenn er hier eine Umformung eines alten vorderasiatischen Mythus findet [32].

Noch in anderer Hinsicht ist das Apokryphon merkwürdig: dem Genesis-Bericht wird nur bis Gen. 6 (Sintflutsgeschichte) gefolgt und danach springt das Buch unmittelbar auf Jesus über. Nur ein einziges Mal wird dabei ein Prophetenwort Jes. 6:10 zur Verurteilung der menschlichen Unwissenheit angeführt (S. 159 Till). In der Parallelversion bei Irenäus wird wohl über Patriarchen und Propheten, die dem Reiche des Demiurgen eingeordnet werden etwas gesagt. In anderen Berichten geht es nur bis zu der Geburt Seths, des Vaters der eigentlichen Kinder Gottes. M.E. hat man später den Bericht mehr oder weniger erweitert. In der Version, wie sie dem Irenäus vorlag, hat man mit einer anti-jüdischen Erweiterung zu rechnen.

Es erhebt sich die Frage, wie dieser Sachverhalt zu erklären ist. Die Antwort muss wohl darin gesucht werden, dass man nur an den Anfangskapiteln der Genesis [32a] interessiert war (wie ist die heutige Welt und der Mensch in seinem Widerspruch entstanden?), aber nicht an dem weiteren Inhalt des A.T. Gehässigkeiten, wie die anti-jüdische Propaganda sie auch im Altertum reichlich verbreitet hat, finden sich hier nicht. Man hat den Eindruck, dass bestimmte Leute für ihre Ziele aus dem alten Offenbarungsbuch nur die Kapitel genommen haben, die für sie interessant waren.

Es gibt in diesem Mythus eine Kombination alttestamentlicher Texte, die man oft in gnostischen Schriften findet: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott und neben mir gibt es keinen Gott" (Ex. 20:5 und Jes. 45:5). Diese Worte sind Ausdrück des Hochmuts des Schöpfers; er, die Fehlgeburt der Sophia, wird von seiner Mutter

[32] R. M. Grant, *l.c.*, p. 81 ff.

[32a] Ein paralleler Fall liegt im *Corpus Hermeticum* vor, s. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935, p. 99 ff.

gewarnt vor solchem Übermut. Hierin kann man vielleicht heidnische Reaktion gegen die Ansprüche des jüdischen Monotheismus sehen, aber in der Ausprägung, in der der Mythus uns überliefert ist, sind sie nicht Worte des Judengottes, sondern des Jaldabaoth.

In diesem Apokryphon erklärt Jesus viermal ausdrücklich „nicht wie Moses gesagt hat" (S. 131, 157, 159, 187 Till). Das steht auch in der späteren Erweiterung und verrät, dass, obwohl „Moses" bekannt ist, er nicht als Autorität gelten kann. Seine Offenbarung ist abgewertet, weil er nicht „geistlich" ist: Adam wurde nicht von einem Schaaf, sondern von der Kenntnisunfähigkeit umfangen u.s.w.

Schliesslich sei noch etwas über die Namen gesagt, die in dieser Partie auftreten. Die bedeutende Schlüsse, die daraus gezogen werden können, hat man bis jetzt noch nicht gezogen. Da ist zunächst Jaldabaoth als der erste Untergott; das Wort ist noch niemals genügend erklärt, aber Quispels Deutung als „Sohn des Chaos" [33] scheint mir die beste zu sein; jedenfalls ist es ein semitisches Wort. Er heisst auch „Saklas" (S. 123, 125 Till), eine gräzisierte Form, wie „Kephas" von *Kepha*, vom aramäischen *sakla* = der Törichte [34], als solcher wird er ja auch hier beschrieben. Er wird gezeichnet als „von Schlangen – und Löwenaussehen" (S. 115 Till); das sind, wie auch Grant richtig bemerkte [35], die Attribute des Mithras–Zervan und dabei könnte man eher an den persischen Lichtgott als an den Gott des A.T. denken. Dann ist dieser Mythus mehr eine Polemik gegen persisch-babylonische Astraltheologie als gegen das Judentum. In seinem Gefolge werden genannt: Jaoth, Eloaios, Astaphaios, Jao, Adonaios, Adoni, Sabbataios [36]. Origenes gibt aus einem ophitischen Diagramm gleichartige, wenn auch nicht ganz identische Namen [37] und auch bei Epiphanius begegnen Iao, Adonaios, Sabaoth u.s.w. Es ist nicht schwierig hier Gottesbezeichnungen aus dem A.T. wieder-

[33] G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in: Eranos-Jahrbuch XXII, Zürich 1954, S. 199.

[34] G. H. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch*[2], Frankfurt am Main 1922, S. 291, s.v. סכלא

[35] R. M. Grant, *l.c.*, p. 49.

[36] Die vielen anderen Namen, die im *Apokryphon Johannis* erwähnt werden, können hier nicht erörtert werden.

[37] Origenes, *c. Cels.* VI, 31.

zuerkennen. Epiphanius hat sich mit einem gewissen Recht darüber belustigt, dass die Leute, die diese Namen gebrauchten, nicht wüssten, dass damit keine spezielle Götter bezeichnet würden, sondern dass diese Namen nur Andeutungen desselben Gottes im Hebräischen wären [38]. Origenes sagt, dass vier aus dem A.T. stammen und drei aus der Magie [39]. Und es ist richtig, dass wir in magischen Papyri diesen Namen auch begegnen.

Es sei darauf hingewiesen, dass alle diese „Götter" unter Jaldabaoth stehen und nicht selbständig auftreten; das kann schwerlich jüdisch sein, obwohl wohl eine gewisse Verbindung mit dem A.T. besteht; aber welche? Später wird im Apokr–Joh. S. 165, von Kain und Abel, beide von der Schlange mit Eva gezeugt – eine Legende, die sich auch in einigen späteren jüdische Quellen findet [40] –, gesagt, dass der eine Jahve und der andere Elohim sei; in dieser allegorischen Deutung sind auch wieder die Namen des alttestamentlichen Gottes gebraucht, aber als separate Entitäten und wohl mit einer anti-jüdischen Spitze. Als eine Art von Parallele sei hier auf den sonderbaren Gebrauch im gnostischen Baruch-buch des Justin hingewiesen, wo von einer Heirat zwischen Elohim und Eden gesprochen wird, Engelnamen wie „Amen" u.s.w. erwähnt werden [41].

Was hat dies zu bedeuten? Ich glaube, man kann diese Beobachtungen folgendermassen zusammenfassen:

1) Diese Namen hängen mit dem A.T. zusammen, aber nicht direkt; sie sind aufgenommen von Leuten, die das A.T. *nicht in hebräischer Sprache* lasen.

2) Diese Leute haben sie *nur vom Hörensagen* gekannt, als *nomina barbara*, und da jüdische Magie in der antiken Welt eine grosse Rolle spielte [42], hat diese vielleicht vermittelend gewirkt.

3) Diese Namen sind sehr wahrscheinlich aus griechischen Übersetzungen des A.T., worin sie transkribiert waren, wie noch oft in der LXX *Σαβαώθ*, hergeleitet.

---

[38] Epiphanius, *Pan.* xγ, 5, 7–11, vgl. xxv[4], 10, 11 s.s.; s. schon Irenäus, *Adv. Haer.* II 35, 3.

[39] Origenes, c. *Cels.* vi, 32.

[40] V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agoda*, 1922, S. 128 ff.

[41] Bei Hippolytus, *Ref.* v, 26.

[42] M. Simon, *l.c.*, p. 394 ff.

4) Anz und Bousset haben früher schon darauf hingewiesen, dass die „Sieben" aus der babylonischen Astrologie stammen [43], aber sie sind hier mit diesen quasi-alttestamentlichen Epitheta versehen.

Wohin führt uns dies alles? Es ist klar, dass man in dem Kreis, in dem dieser Mythus entstanden ist, einige Kontakte mit dem Judentum gehabt hat, dass jüdische Sagen hier bekannt waren, aber von einem direkten Einfluss des Judentums kann man nicht sprechen. Das, was man an jüdischem Gut begegnet, ist durch das Medium der griechischen Übersetzung gegangen. Das jüdische Element ist zudem stark zurückgedrängt und von anderen Vorstellungen überwuchert. Man kann weder von einem Einfluss des palästinensischen noch einem solchen des Diaspora-Judentums reden. Aber es gibt eine andere Möglichkeit.

Alle Einzelheiten, die wir bisher erörtert haben, weisen in eine Richtung: man muss doch wohl – bei der Frage nach dem „Ursprung" der Gnosis – an eine Gegend denken, in der Semiten und Griechen nebeneinander lebten und in der weiter auch eine Polemik gegen persisch-babylonische Theologie einen Sinn hatte. In einer solchen Gegend, wo also östliche Einflüsse lebendig waren, ist auch ein aramäisches Element denkbar, das hier ohne Zweifel eine Rolle spielt. Teilt doch Irenäus einige gnostische Zauberformeln mit, die deutlich aramäisch sind [44].

Nun berichtet Irenäus, dass ein bedeutender gnostischer Lehrer *in Antiochia* gelebt habe, eben Satornilus, dessen Lehre stark mit dem *Apokryphon Johannis* verwandt ist[45]. Diese Stadt und ihre Umgebung passen ausgezeichnet. Was das Judentum betrifft, das in Antiochia von altersher stark vertreten war [46], so hat man es hier mit Leuten zu tun, die läuten gehört haben, aber nicht wussten wo die Glocken hingen. Sie hatten die Hl. Schrift lesen hören. Man darf wohl fragen, ob es nicht ehemalige Proselyten oder „*Gottesfürchtige*" gewesen sind, die anfänglich zur Synagoge in der einen oder anderen Weise gehört haben. Josephus erzählt, dass viele von denen, die aus dem Heidentum zum Judentum übergetreten waren,

---

[43] W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, S. 9 ff.

[44] Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 21.

[45] Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 24, 1.

[46] Josephus, *Bellum Judaicum* VII, 3, 3.

später abfielen [47]. Nicht beweiskräftig, aber doch zu merkwürdig, um es in diesem Zusammenhang fortzulassen, ist das Faktum, dass bei den Kirchenvätern von einer gnostischen Gruppe der Nikolaiten gesprochen wird [48], deren Lehrer der Diaken Nikolaos gewesen sein soll; von ihm sagt Apg. 6:5, dass er . . . ein Proselyt aus Antiochia war! Wie dem auch sei, jedenfalls erklärt die Herkunft aus diesen Kreisen auch das sonderbare Faktum, dass in diesen Schriften die Polemik gegen den hellenistischen Polytheismus fehlt. Das war ein bereits längst überwundenes Stadium; man sucht den einen Gott. Aber auch die klassische Religion des Monotheismus befriedigte nicht: dieser Gott, der selbst eifersüchtig war, konnte nicht der wahre sein. Unbefriedigt mit der Welt hat man sich, aus einem starken Unbehagen heraus, nach dem unbekannten Gott gesehnt. In sich selbst fühlte man den faustischen Kampf der zwei Seelen in einer Brust. Da wurde mit allen Mitteln, die der Synkretismus bot, eine Botschaft geschaffen, die vielen den Weg zur Erkenntnis und zur Erlösung versprach, eine Botschaft die sich auch mit der Predigt des Christentums, mit Jesus als Offenbarungsträger stark verbunden hat, obwohl für Sünde und Vergebung kein Platz war.

Zusammenfassend möchten wir also sagen, dass die jüdische Komponente in der Gnosis nicht sehr stark gewesen ist und dass man nicht im Judentum von Palästina oder der Diaspora den Ursprung der Gnosis finden kann. Man soll auch nicht nach *einen* Ursprung suchen, sondern immer dem komplexen Gebilde, das wir „Synkretismus" nennen, Rechnung tragen und sich immer wieder dessen bewusst sein, dass die gnostische Bewegung keine geschlossene Einheit war und auch selbst eine Entwicklung durchgemacht hat. Das macht auch die Arbeit an diesem Problem, in dessen Anfängen wir noch stehen, so schwierig, aber auch so fesselnd.

Bilthoven, Sweelincklaan 4

---

[47] Josephus, *Contra Apionem* II, 10.

[48] Das Material bei Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig — Erlangen 1924, Bd. I, S. 265 ff.

QUELQUES ELEMENTS POUR UNE COMPARAISON ENTRE L'EVANGILE DE THOMAS ET LA NOTICE D'HIPPOLYTE SUR LES NAASSENES

PAR

E. M. J. M. CORNÉLIS

La comparaison entre deux textes peut être conduite au moins à trois niveaux différents, étant entendu que les résultats acquis à chacun de ces niveaux ne demeurent pas sans influence sur les conclusions que permettent d'atteindre les autres niveaux. Dans le cas présent par exemple, au niveau supérieur, il s'agirait de comparer deux systèmes gnostiques, pris dans leur ensemble. Pour être légitime, une telle comparaison suppose que chacun des textes, dans son état actuel ou dans un état que l'on peut reconstruire, est le témoin d'une position doctrinale cohérente. Cette démonstration, qu'il est sans doute aisé de fournir dans le cas de la notice d'Hippolyte, ne l'a pas encore été dans celui de l'Evangile de Thomas, dont on tend plutôt à souligner le caractère composite. Il nous semble cependant probable que la version de ce texte, tel qu'il figura parmi les ouvrages des gnostiques de Nag Hammadi, était destinée par son dernier rédacteur à appuyer de l'autorité des *logia*[1], authentiques ou inauthentiques, qu'il rassemble (apparemment sans ordre défini), une doctrine déterminée, dont il est possible de dégager les grands traits, à partir des données les plus extravagantes par rapport à nos évangiles canoniques. Sans doute le texte n'autorise-t-il pas la reconstruction complète d'un système, mais nous pensons que son étude attentive permettra d'en reconnaître certaines options fondamentales.

Au niveau le plus humble se situe la comparaison portant sur les éléments matériellement comparables des deux textes. Celle-ci s'étend depuis l'étude textuelle de la citation explicite de l'Evangile de Thomas dans la notice d'Hippolyte jusqu'à la comparaison de leur vocabulaire en général, en passant par l'étude des particularités

[1] Les *logia* seront cités dans le cours de cet article selon leur ordre dans l'édition de Leiden, 1959.

communes aux deux textes dans le choix et la fidélité des citations empruntées à la tradition synoptique ou johannique, ou à d'autres traditions du christianisme ou du judéo-christianisme attestées par ailleurs. Ces deux niveaux de comparaison entretiennent tous deux des rapports étroits avec un niveau intermédiaire, qui s'avère dans le cas d'espèce le plus aisément accessible et peut-être le plus fructueux, du fait que l'Evangile de Thomas se présente sous la forme d'une collection de *logia*. Ce niveau concerne les petites portions du texte, qui se présentent comme des unités idéologiques insécables, tout en tenant compte dans toute la mesure possible du contexte idéologique le plus large. Un *logion* tiré des synoptiques prend, du voisinage des *logia* inauthentiques et tendencieux, une couleur nouvelle, et si ce même *logion* se trouve exploité dans un sens explicitement sectaire par les Naassènes, ce fait peut éclairer le sens de son intégration dans la collection de l'Evangile de Thomas. Même si l'on ne peut actuellement conclure avec certitude que cette collection est le témoin d'un système gnostique cohérent, il n'est cependant pas douteux que beaucoup des *logia* qui le composent présentent des aspects indéniablement gnosticisants. La comparaison patiente de ces *logia* avec l'ensemble de notre documentation gnostique sera sans doute la meilleure voie pour arriver a des conclusions certaines. La notice d'Hippolyte sur les Naassènes se présente de façon particulièrement favorable pour un tel travail, d'abord parce qu'elle témoigne d'une doctrine réfléchie et structurée, mais surtout parce que l'ouvrage employé par Hippolyte citait explicitement notre Evangile [1 bis]. Ce dernier

[1 bis] Certains considèrent que l'ancienne hypothèse, selon laquelle il s'agirait d'une citation du *Récit de l'enfance du Seigneur, par Thomas, le philosophe israélite*, ne doit pas être considérée comme périmée, étant donné que le texte du nouvel Evangile de Thomas ne nous fournit qu'un *logion* présentant quelque analogie avec la citation, analogie qui demeure assez lointaine. Nous considérons que les arguments en faveur d'une citation de l'Evangile trouvé à Nag Hammadi, ou plutôt d'une autre version du même texte, tels que les présente J. Doresse (L'Evangile selon Thomas, pp. 127–8) et tels qu'ils ressortent de l'étude du contexte de la citation dans la notice d'Hippolyte à laquelle nous nous livrerons nous-même dans la suite de cet article, sont suffisamment probants. D'autres faits militent encore en faveur d'un rapprochement de nos deux textes: tous deux font appel à l'autorité de Jacques (*logion* 12 et Wendland 78, 23) et probablement de Marie Madeleine

fait, à lui seul, fournit une raison suffisante pour inscrire la notice d'Hippolyte en tête du programme de ces travaux comparatifs, qui devront préciser progressivement la place de l'Evangile de Thomas dans le développement du mouvement gnostique.

Nous ne traiterons pas ici de questions de chronologie. D'autre part notre ignorance du copte nous oblige à faire confiance aux traductions déjà publiées, quitte à les comparer entre elles.

Parmi les points de contacts les mieux assurés, et peut-être les plus significatifs, nous voudrions signaler d'abord l'emploi d'une expression, en soi déjà caractéristique, mais qui revêt, de par les contextes respectifs, une importance encore plus grande. Il s'agit des mots « merveille des merveilles ». A notre connaissance il n'existe qu'une autre expression aussi caractéristique que celle-ci qui figure à la fois dans les deux textes, et c'est celle de *μεγαλὴ δύναμις*, qui le gagnerait encore en importance sur la première, si elle n'apparaissait malheureusement dans des contextes peu éclairants et difficilement comparables.

Nous examinerons ces rencontres de mots, qui se situent en somme au niveau de la comparaison matérielle, avant même de traiter de la citation explicite de l'Evangile de Thomas par la notice d'Hippolyte, citation dont l'étude a déjà été faite par d'autres à ce premier niveau. Le *logion* 29 met dans la bouche de Jésus les paroles suivantes: « Si la chair s'est produite à cause de l'esprit, c'est une merveille; mais si l'esprit ⟨s'est produit⟩ à cause du corps, c'est merveille de merveille. Mais moi je m'émerveille de ceci, comment cette grande richesse est venue habiter dans cette pauvreté ». L'expression « merveille des merveilles » apparaît dans la notice d'Hippolyte, justement à propos de l'interprétation donnée dans la secte au verset d'inspiration johannique [2]: « *φωνὴν μὲν αὐτοῦ ἠκούσαμεν, εἶδος δὲ αὐτοῦ οὐχ ἑωράκαμεν* ». Cet *εἶδος* est venu du principe *ἀχαρακτήριστος*, et réside à présent *ἐν τῷ*

(*logion* 21); cf. H. Leisegang, La Gnose, Paris, 1951, p. 82 ss. Ce dernier (p. 96) avait déjà rapproché la doctrine de la notice de celle de l'Evangile des Egyptiens, dans un texte cité par Clément d'Alexandrie qui figure aussi dans notre Evangile de Thomas (*logion* 37).

[2] Wendland 91, 22; cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecucion*, Rome, 1956, p. 198, qui découvre le substrat stoïcien du *πνεῦμα διατεῖνον* derrière ces spéculations.

πλάσματι τῷ χοϊκῷ,[3] de telle sorte que personne ne le reconnaît. A cette descente, à cet *exodos*, correspond un *anodos* qui est évoqué quelques lignes plus bas, à partir des célèbres versets 7 et 9 du Ps. XXIII; vu l'importance du passage, il convient de le citer en entier[4]: « *Περὶ δὲ τῆς ἀνόδου αὐτοῦ, τοῦτ' ἐστι τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα γένηται πνευματικός, οὐ σαρκικός, λέγει, φησίν, ἡ Γραφή· Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, τοῦτ' ἐστι, θαῦμα θαυμάτων. Τίς γὰρ, φησίν, ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; Σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουθένημα λαοῦ, αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὁ ἐν πολέμῳ δυνατός.* »

Nous reviendrons plus bas sur les derniers mots cités, pour lesquels on découvre dans l'Evangile de Thomas un point de comparaison. Si l'on peut sérieusement hésiter quant à l'interprétation du *logion* 29 — et J. Doresse se contente d'en souligner l'obscurité — il nous semble cependant que l'hésitation n'existe qu'entre deux possibilités; ou bien il y s'agit de la descente du Sauveur gnostique dans la chair, ou bien il y s'agit de la descente de l'ensemble de la semence pneumatique. La simple analyse du *logion* en lui-même semble rendre la première possibilité plus probable que la seconde. En effet, la descente de la semence pneumatique peut difficilement être conçue comme la merveille des merveille. Il se pourrait qu'elle soit visée dans le premier membre du *logion*, car il est assez naturel pour une doctrine gnostique de considérer la création du monde sensible et de la chair comme la conséquence — et peut-être même comme le frein salutaire — de la chute amorcée à l'intérieur du plérôme. Mais le second membre du *logion* semble bien concerner le fait central du mystère du salut, à savoir la venue subreptice du messager du plérôme dans la geôle où se trouvent enfermées les semences pneumatiques. Cette opinion nous semble fortement appuyée par le passage parallèle de la notice d'Hippolyte, où il devient extrêmement difficile de ne pas voir la personne du Sauveur, réintégrant le plérôme et traversant victorieusement les sphères planétaires. Ne savons nous pas d'ailleurs que les semences pneumatiques rentrent dans le plérôme

---

[3] Wendland, 91, 25.

[4] Wendland, 92, 15–21.

portées sur les épaules du Sauveur? Inutile donc de choisir, à condition toutefois qu'on ne sépare pas les pneumatiques de celui qui leur ouvre la voie. S'il est besoin d'un supplément de preuve, celui-ci me semble offert par un passage des Psaumes manichéens [5]. Ceux-ci réservent en général le mot copte que l'on peut traduire par *merveille* ou *miracle* à la personne même de Jésus. Dans le passage spécial que nous avons en vue il s'agit plus spécialement de Jésus en tant qu'il unit en sa personne les contraires, tels que le dehors et le dedans, le dessus et le dessous, le proche et l'éloigné, le caché et le manifesté, le silence et la parole. C'est bien à notre avis ce même aspect de Jésus qui, tant dans l'Evangile de Thomas que dans la notice d'Hippolyte, est signifié par l'expression « merveille des merveilles ».

La seconde rencontre remarquable dans la terminologie concerne, nous l'avons dit, l'expression *μεγάλη δύναμις* [6]. Le *logion* 85 met les paroles suivantes dans la bouche de Jésus: « Adam a été produit par une grande puissance *(δύναμις)* et une grande richesse; mais il n'a pas reçu ⟨d'être⟩ digne de vous, car il n'était pas digne ⟨de⟩ ne pas ⟨être soumis⟩ à la mort ». Notons d'abord la parenté d'expression avec le *logion* 29 dont nous avons traité à propos de la « merveille des merveilles ». Il est question des deux côtés de la 'grande richesse', mais dans le *logion* 85 l'expression est parallèle à celle de 'grande puissance'. Rappelons en outre que Simon le Magicien s'affublait lui-même de ce même titre. L'ouvrage sur lequel s'est basé Hippolyte pour rédiger sa notice sur la secte qui se réclamait de Simon s'appelait en outre *ἀπόφασις μεγάλη*. Or il se fait que ce même mot *ἀπόφασις* revient en bonne place dans le passage de la notice sur les Naassènes, où reviennent aussi les mots de 'grande puissance'. Cette fois c'est donc la gnose simonienne qui joue le rôle de troisième terme dans la comparaison. Dans la notice d'Hippolyte l'expression *μεγάλη δύναμις* intervient dans un contexte assez obscur. Le développement a pour point de départ l'exégèse que les Naassènes donnaient à l'amande *(ἀμύγδαλος)* [7]. D'elle, qui symbolise le « rien », sortira le tout, selon le processus d'émanation du monde manifesté. (On pense immédiatement aux

[5] Alberry, 155, 33.

[6] Cf. Leisegang, op. cit., p. 65 ss.

[7] Wendland, 97, 24.

vues habituelles à la cosmogonie indienne.) La parole de Dieu *(ῥῆμα τοῦ Θεοῦ)*[8], procédant du Père qui est aussi Esprit, parole *πολυώνυμος, μυριόμματος,* préside au déploiement de tous les éons, et autres principes spirituels, que le texte énumère tout au long. Elle en est la racine cachée. Or cette parole de Dieu en tant que manifestée est désignée par ces mots: « *ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως* »[9]. Le problème est à présent de savoir si la grande puissance dont il est question ici a quelque chose à voir avec celle qui figure dans l'Evangile de Thomas et dans la gnose simonienne. Sans prétendre dissiper toutes les obscurités, nous voudrions signaler quelques faits qui peuvent jeter une certaine lumière sur la question. Le *logion* 46, qui reprend presque textuellement le *logion* de Matthieu XI, 11, nous apprend que depuis Adam jusqu'à Jean-Baptiste il n'y en a pas eu un seul, parmi ceux qui sont nés de la femme, qui fût au-dessus de Jean-Baptiste. Mais celui qui devient un enfant et connaît le Royaume, celui-là sera plus digne encore que Jean-Baptiste. En outre, le *logion* 15 fait dire à Jésus: « Lorsque vous verrez celui qui n'est pas né de la femme, jetez-vous sur votre face et adorez-le: c'est votre Père ». Si nous revenons maintenant au texte d'Hippolyte, nous constatons que le Père, principe suprême et non-manifesté, se manifeste par une parole qui est dite « parole de la déclaration de la grande puissance ». Il est bien possible que le mot *ἀπόφασις* ait été choisi justement parce qu'il permet aussi le sens paradoxal de « négation de la grande puissance ». La grande puissance semble jouer ici le rôle d'intermédiaire entre le mystère absolument indicible de l'unité parfaite du premier principe et le principe de la manifestation dans la multiplicité, manifestation qui est en même temps occultation. Cette interprétation pourrait fournir aux *logia* 15, 29 et 46 un sens acceptable. Les produits les plus éminents de la femme doivent s'effacer devant celui qui n'est pas fils de la femme, car il n'a rien reçu de la création manifestée. Les «enfants» sont ceux qui se sont dépouillés de tout ce qu'ils tenaient encore des archontes de cette création, et qui ont ainsi retrouvé la pureté de leur état pneumatique, étranger à cette création. Ceux-là, au contraire

---

[8] Wendland, 98, 15.
[9] Wendland, 98, 17.

d'Adam, échappent au règne de la mort. Il nous semble pouvoir tenter encore un autre voie d'approche, pour comprendre le rôle que la grande puissance joue à la fois dans nos deux textes. Le *logion* 15 oppose ceux qui sont nés de la femme à celui qui ne l'est pas. Or la notice d'Hippolyte connaît le mythe de l'homme que la Terre Mère a produit seule, et qui gît *ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον*[10]. Cet homme-statue, est, de par son immobilité même, une image de l'Homme d'en-haut. Mais — la notice ne nous apprend pas pourquoi — cette image devra subir l'animation comme une sanction. La triade Naassène compte un élément féminin, d'ailleurs multiforme et connu sous beaucoup de noms différents. L'Homme d'en-haut est celui *ἀφ' οὗ πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη*[11]. Si nous rapprochons les données des *logia* étudiés plus hauts de ces conceptions Naassènes nous obtenons un schéma anthropologique et cosmologique assez cohérent. L'Homme qui n'est pas né de la femme, c'est l'Homme d'en-haut, dont celui d'en-bas est à l'image. La femme n'est pas un élément « hylique », mais ses produits sont typiquement « psychiques ». Il est tentant, pour ne pas dire plus, de l'identifier avec la grande puissance. Ses rapports avec le principe suprême demeurent dans nos deux textes sans explication. Les gnoses centrées sur le mythe de Sophia s'attachent au contraire à les préciser[12].

Il est temps d'en venir à la citation explicite de l'Evangile de Thomas dans la notice d'Hippolyte[13]. Certains ne sont pas encore convaincus qu'il y s'agit bien d'une citation du texte dont nous possédons à présent une version copte, mais que l'ancienne opinion selon laquelle il s'agirait d'un passage de l'Evangile de l'enfance qui se réclame du même apôtre garderait sa valeur. En effet, le

[10] Wendland, 80, 6.

[11] Wendland, 80, 10.

[12] Si nous devons interpréter, comme c'est probable, le *logion* 29 à la lumière des *logia* 15, 46 et 85, il faudrait cependant envisager sérieusement la possibilité que la grande puissance soit le Logos même. En effet, la structure du *logion* 29 fait nécessairement penser au mot du prologue de Jean: « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous ». En ce cas la grande richesse dont on s'étonne qu'elle est venue habiter cette pauvreté de la chair serait le Logos, ce qui implique que la grande puissance, expression qui lui est strictement parallèle dans le *logion* 85, a la même sens.

[13] Wendland, 83, 14 ss.

texte du *logion* 4, le seul qui permette un rapprochement avec le passage de la notice, en est encore fort différent:

Logion 4	Citation d'Hippolyte
Que le vieillard chargé de jours	Celui qui me cherche
ne tarde pas (n'hésite pas)	trouvera
à interroger l'enfant de 7 jours	dans les enfants à partir *(ἀπὸ)*
sur le lieu de la vie, et il vivra.	de sept ans.

La seconde partie de la citation de la notice ne trouve plus du tout d'éléments parallèles dans le *logion* 4. Mais, ainsi que l'a bien vu J. Doresse, le passage de la notice où se trouve la citation fait allusion au contenu des trois *logia* successifs 3, 4 et 5. L'idée de *vie*, présente dans les *logia* 4 et 5 n'est pas reprise par la notice. Par contre on y retrouve le thème du Royaume intérieur, et plus clairement encore celui, apparenté, du caché et du manifesté, déjà implicite dans les *logia* 3 et 4, mais très explicite dans le *logion* 5. C'est sur ce binôme « caché-manifesté » que semble avoir concentré son attention l'auteur Naassène. Cette comparaison élargie entre les deux textes renforce déjà l'opinion qui voit bien dans notre *logion* un témoin du texte cité par la notice. Trois éléments sont encore communs aux deux textes dans leur état actuel: l'idée d'une chose à trouver, le thème de l'enfant, et le chiffre sept désignant son âge. Bien sûr, d'un côté il s'agit de jours, de l'autre il s'agit d'années. Mais cette différence ne doit pas être surestimée. Dans le texte de la notice *ἔτος* est parallèle à *αἰών*, et en outre la citation s'encadre entre une mention des mystères phrygiens « concernant le passé, le présent et l'avenir », et une mention plus détaillée des mystères égyptiens, comportant une interprétation planétaire des sept robes d'Isis. Les Naassènes ont un intérêt manifeste pour la speculation mystique sur le temps et l'éternité, ainsi que pour le rôle des archontes planétaires. Par ailleurs le thème du caché et du manifesté devait tout naturellement faire penser un gnostique au thème apparenté de l'*exodos* et de l'*anodos*. Tout cela mis ensemble nous mène à proposer une hypothèse capable d'expliquer les grandes différences entre le *logion* et sa citation supposée. L'explication nous serait en quelque sorte fournie toute prête par la glose d'Hippolyte. *Τοῦτο δὲ* (c'est-à-dire: ces derniers mots de la citation) *οὐκ ἔστι Χριστοῦ,*

ἀλλὰ Ἱπποκράτους. Hippolyte ne discuterait pas ici l'authenticité évangélique du *logion* de Thomas, mais bien l'authenticité de la seconde partie de la citation du Naassène. Et il avancerait sa propre hypothèse quant à la source de cette seconde partie: Hippocrate. L'hypothèse d'Hippolyte est en ce cas particulièrement digne de considération. En effet, la mention du nombre 14, absente du *logion* et de tous les textes apparentés rassemblés par J. Doresse dans son commentaire, s'explique bien à partir du *ἥμισυ πατρός* d'Hippocrate. Reste à nous demander pourquoi les Naassènes ont rapproché le texte du *logion* de celui d'Hippocrate. La base du rapprochement est le thème de l'enfant. Sa raison d'être est le double souci d'introduire le thème des archontes planétaire en même temps que celui de l'*anodos-exodos*. Sept (archontes ou robes d'Isis) multiplié par deux (*exodos* aboutissant à l'état caché, plus *anodos* aboutissant à l'état manifesté) égale quatorze. La semence pneumatique, ensevelie sous la septuple influence peccamineuse des planètes, sera délivrée lorsque l'itinéraire symbolique de la semaine planétaire aura été parcouru complètement dans les deux sens. Alors ce qui était caché sera révélé, et le Royaume intérieur apparaîtra à l'extérieur (*logia* 3 et 5). D'alleurs,à propos des sept robes d'Isis, les Naassènes citaient Prov. XXIV, 16: *Ἑπτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται.* [14]. L'éditeur humaniste [15] a montré son flair en citant en parallèle à ce texte des Prov. celui de Luc XVII, 4, où sept péchés sont suivis de sept repentirs: 7 + 7 = 14! La présence du verbe *ἐπιστρέφω* a fort bien pu attirer l'attention d'un gnostique, toujours à l'affut d'allusions à l'apocatastase. Tout ceci pour rendre vraisemblable que malgré la distance entre le *logion* de l'Evangile de Thomas et la citation de la notice d'Hippolyte ce sont bien des éléments comparables, les Naassènes n'hésitant pas à transformer selon leurs besoins les autorités déjà suspectes qu'ils invoquent. La figure de l'enfant, par exemple, qui joue un rôle bien défini dans l'Evangile de Thomas, ne fait qu'une apparition épisodique dans la notice d'Hippolyte [16]. Le seul élément profondément commun aux deux idéologies est ici

---

[14] Wendland, 84, 11.
[15] Cf. Migne, P.G. 16, 3134, n. 56.
[16] Cf. Wendland, 98, 2.

l'opposition caché-manifesté. Il semble que la tendance générale des *logia* de l'Evangile de Thomas soit celle d'un dualisme mitigé et finalement résolu dans l'unité. Le lion mangeur d'homme du *logion* 7, qui signifie probablement l'entité qui préside au monde de la matière, deviendra homme, c'est-à-dire gnostique éclairé. Selon J. Doresse une semblable interprétation conciliante vaut même dans le cas de *logia* où l'accent porte apparemment sur l'opposition, comme c'est le cas du *logion* 16: « Jésus dit: Certainement les hommes pensent que je suis venu pour jeter une paix sur terre. Mais ils ne savent pas que je suis venu pour jeter sur terre des discordes, le feu, l'épée, la guerre. Si en effet il y a cinq dans une maison, ils se trouveront trois contre deux et deux contre trois – père contre fils et fils contre père – et ils se lèveront étant *μοναχός*. ». Il nous semble, avec Doresse, que le sens de *μοναχός* dans l'Evangile de Thomas n'exprime pas la séparation d'avec le reste, l'isolement de la partie par rapport au tout, mais bien plutôt la réintégration des parties dans l'unité du tout. L'ensemble des passages où les *deux* deviennent *un* incline notre opinion en ce sens. A cet égard, il est intéressant de noter que la notice connaît aussi le thème du conflit, *πόλεμος*, désigné par le même mot grec conservé dans notre version copte du *logion* 16. Les Naassènes l'utilisent pour désigner le conflit qui règne entre les éléments matériels [17]. Doresse rappelle à propos du *logion* 16 l'importance de ce thème du conflit des « cinq » éléments dans le manichéisme. Il n'est sans doute pas sans intérêt, à cause de sa clausule finale qui rappelle de près celle du *logion*, de citer un passage des Psaumes manichéens [18]. « Toutes choses ont, pour cela, été divisées en cinq. . . . (lacune) . . ., nous découvrirons qu'elles sont devenues un seul esprit. Un est le Dieu caché qui est révélé; celui qui était silencieux est aussi celui qui parle ». Nous trouvons donc dans ce texte, non seulement la mention de la réconciliation des éléments en un seul esprit, mais encore le thème du caché et du manifesté, qui caractérise le contexte de la citation explicite de l'Evangile dans la notice. En outre, il convient d'ajouter que le thème de la pacification n'est pas absent de la notice. Quelques lignes plus

[17] Wendland, 92, 22.
[18] Alberry, 161, 29.

bas que la mention de *πόλεμος*, poursuivant la série des interprétations d'appellations mystiques tirées des mystères phrygiens, l'auteur Naassène écrivait [19]: *Τὸ γὰρ ὄνομα, φησί, τοῦ πάπα, πάντων ὁμοῦ ἐστι τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων λεγόντων· Παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου καὶ ποίησον εἰρήνην τοῖς μακρὰν, τουτέστι τοῖς ὑλικοῖς καὶ χοϊκοῖς, καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, τουτέστι τοῖς πνευματικοῖς καὶ νοεροῖς τελείοις ἀνθρώποις.*

Cet ensemble de rapprochements ne suffit pas à déclarer que les deux auteurs concevaient de la même façon l'état final des êtres. L'Evangile de Thomas semble l'imaginer sous la forme d'une réconciliation de l'élement corporel et de l'élément spirituel qui fait penser à la résurrection. Semblent aller dans ce sens, les *logia* 22, 48 et 106, bien qu'une autre interprétation demeure possible, qui verrait dans les « deux » qui deviennent « un » le pneumatique et son « ange ». Ce dernier est peut-être discernable sous l'appellation d'*εἰκών*, dans le *logion* 84. Si cette dernière interprétation est la bonne, on peut alors voir en lui le véritable Soi, que le gnostique s'efforce de rejoindre. Un fois retrouvé, il échappe aux cadres spatio-temporels du monde empirique, il ne connaît plus les servitudes du *τόπος*. Ce thème du *τόπος* a fait l'objet de bien des spéculations dans les milieux gnostiques, et déjà avant eux chez Philon et dans la « prégnose » judaïque. Les Naassènes ne l'ont peut-être pas ignoré. La notice cite en effet, à propos de *τὸ ποτήριον τὸ κόνδυ* [20], quelques vers anacréontiques. Le dernier vers cité fait l'objet d'un commentaire spécial [21]: *ποδαπὸν αὐτὸν δεῖ γενέσθαι, τουτέστι πνευματικόν, οὐ σαρκικόν, ἐὰν ἀκούσῃ τὸ κεκρυμμένον μυστήριον ἐν σιωπῇ*. Or, dans le *logion* 24, Jésus prend la parole en réponse à cette question des disciples: « Montre-nous la place *(τόπος)* où tu es, car il nous est nécessaire de la chercher ». La réponse de Jésus est à première vue à côté de la question. Elle commence par les mots: « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende! », mots qui accompagnent comme un refrain quantité de *logia* de l'Evangile de Thomas qui, dans les synoptiques, ne le comportent pas. Le *logion* bifurque ensuite vers le thème de la

---

10 Wendland, 93, 8–12.

29 Wendland, 90, 3.

21 Wendland, 90, 15.

lumière: « Il y a une lumière dans l'homme de lumière et il illumine le monde entier. S'il ne donne pas de lumière, alors il y a ténèbre ». Ce *logion* en rappelle un autre, le n° 50, qu'il convient de citer aussi: « Jésus dit: « Lorsqu'ils vous disent: 'D'où venez-vous?' dites leur: 'Nous provenons de la lumière, où la lumière est sortie d'elle même ... (texte obscur) ... Lorsqu'ils vous disent: 'Qui êtes-vous', dites: 'Nous sommes ses fils et nous sommes les élus du Père qui est vivant'. » La dernière partie du *logion* nous retiendra plus loin. Remarquons en passant que par sa forme ce *logion* rappelle la transmission du mot de passe, nécessaire pour franchir les obstacles au cours du voyage de l'âme *post mortem*, selon les vues orphiques reprises par la gnose. Cette idée nous rapproche déjà de celle du « lieu » que l'on cherche, le lieu de Jésus, type des pneumatiques, qui est aussi le bon berger qui ramène la brebis dans le plérôme. Si nous comparons à présent les *logia* 24 et 50, nous constatons que le lieu de Jésus, duquel s'informent les disciples, n'est sans doute rien autre que la lumière elle-même, lumière « autogène », s'il faut bien lire qu'elle est « sortie d'elle même » (*logion* 50). « Autogène » est un titre que la notice mentionne [22]. Jésus est, dans son être secret, un « principe », ce que l'Evangile de Thomas exprime entre autres par l'image de la lumière qui tire son origine d'elle-même, de la parole que n'entendent que ceux qui ont des oreilles pour entendre, et de la boisson que l'on boit sur les lèvres même de Jésus [23], en un baiser mystique que connaît aussi l'Evangile de Philippe (cf. *logia* 13, 61 et 108). Ainsi nous avons découvert plusieurs fils qui relient la pensée de l'Evangile de Thomas à celle des Naassènes, fils qui se nouent à l'entour des deux thèmes du *ποδαπόν*, « D'où? », et du *ποτήριον*, de la boisson mystique. L'auteur Naassène, dans son commentaire du dernier vers anacréontique, les rattache explicitement au thème de la parole mystérieuse, qui ne s'entend que dans le silence. L'influence de la mystique des « mystères » étant, dans le cas des Naassènes, evidente, il nous semble que les rapprochements suggérés plus haut renforcent l'impression que laisse le *logion* 50, à savoir que l'Evangile de Thomas se préoccupe, comme les religions à mystères,

[22] Wendland, 81, 3.

[23] Cf. le rôle de la bouche quant au mouvement d'« *anodos-exodos* » dans la notice d'Hippolyte, Wendland, 101, 19.

de fournir un viatique à l'âme, au cours de son voyage pour rejoindre le « lieu ». Rappelons en passant les résonnances johanniques de toutes ces images.

Avec cette mention du *logion* 24 nous n'avons pas épuisé ce que l'Evangile de Thomas enseigne sur le « lieu ». J. Doresse en a rapproché à bon droit le *logion* 68, mais il n'a pas fait mention à ce propos du *logion* 86, qui est pratiquement identique avec Mat. VIII, 20 et Luc. IX, 58, mais qui reçoit à partir du thème du lieu tel qu'il figure dans les *logia* 24 et 68 un éclairage nouveau, en sorte qu'il apporte à son tour un complément à notre connaissance du thème tel que l'auteur de la collection entendait le traiter. Le Fils de l'Homme n'a *pas de place* où *reposer* la tête. Or, dit le *logion* 68, « bienheureux serez-vous lorsqu'ils vous haïront et vous persécuteront et ne trouveront *pas de place* là où ils vous auront poursuivi ». Avant de commenter ces deux logia apparentés, citons encore la dernière partie du *logion* 60: « Cherchez vous aussi *une place où vous reposer*, afin que vous ne deveniez pas un cadavre et ne soyez mangés ». Qui sont ces persécuteurs, ces mangeurs de cadavres, sinon les mêmes que Jésus met en scène dans le *logion* 50: « Lorsqu'ils vous disent: 'D'où venez-vous?'...»? Tout porte à croire qu'ils s'agit des Archontes qui gardent les issues de ce monde de la génération et de la corruption, et qui persécutent le « Jesus patibilis » et toutes les semences pneumatiques qui n'ont pas encore rejoint le plérôme. Ainsi le thème du lieu, par le thème de la persécution, nous a conduit au thème des mangeurs de cadavres. Orchestré selon de multiples variations dans l'Evangile de Thomas, il n'est pas absent de la notice d'Hippolyte. Le *logion* 7 mentionne un terrible et mystérieux lion. Ce lion mangeur d'homme rappelle par antithèse l'agneau, en danger d'être dévoré, du *logion* 60, dont Jésus dit: « Aussi longtemps qu'il vivra, on ne le mangera pas, mais seulement quand on l'aura tué, et qu'il sera devenu un cadavre ». Le *logion* 11 offre cependant un parallèle plus étroit: « Aujourd'hui vous mangerez des choses mortes, et vous en faites ce qui est vivant; mais lorsque vous serez dans la lumière, que ferez-vous ce jour là, où, étant un, vous devenez deux? » A cette traduction de Doresse on peut préférer celle publiée par Brill, qui met mieux en lumière le parallélisme des deux membres du logion:

Au jour où vous avez mangé ce qui est mort vous l'avez fait vivre
Lorsque vous venez à la lumière que ferez-vous?

Au jour où vous étiez un vous êtes devenus deux
Mais lorsque vous devenez deux que ferez-vous?

Cette traduction rapproche l'idée de manger ce qui est mort et celle de devenir deux. On ne peut alors s'empêcher d'évoquer le mythe de création du monde pondéreux, selon le bouddhisme et le zoroastrianisme. Les hommes, qui étaient à l'origine des êtres éthérés, se sont laissés séduire par le plaisir de manger, et ce fait serait à l'origine du monde des corps, par un processus de dégradation progressive, dont une des étapes est l'apparition des caractères et de la concupiscence sexuels. Notre lion, en effet, paradoxalement, n'est pas seulement mangeur d'homme, mais il est lui-même mangé:

Bienheureux est le lion que mangera l'homme
et le lion deviendra homme.

Maudit est l'homme que le lion mangera
et le lion deviendra homme.

Que le lion soit mangeur ou mangé, le résultat est toujours le même: le lion devient homme, ce qui est très heureux pour le lion, mais très malheureux pour l'homme. Avant de passer à la mention du lion dans la notice d'Hippolyte, il convient de rappeler deux *logia* parallèles de l'Evangile de Thomas, les n° 56 et 80:

Celui qui a connu le monde a trouvé un cadavre
et celui qui a trouvé un cadavre, le monde n'est pas digne de lui.

Celui qui a trouvé le monde a trouvé un corps
et celui qui a trouvé un corps, le monde n'est pas digne de lui.

Comme nous le disions plus haut, on ne peut s'empêcher de rapprocher cet ensemble de textes du mythe indien et iranien de l'alourdissement des esprits (entendus comme faits de matière subtile) par la matière grossière. Or, le passage de la notice qui fait mention du lion concerne la forme, venue dans le monde d'en-bas, issue de ce qui n'a pas de forme[24], et séjournant à

présent dans une enveloppe matérielle qui la rend méconnaissable [25]: «*τὸ εἶδος τὸ καθελθὸν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ὁποῖόν ἐστιν εἶδεν οὐδείς. Ἔστι δὲ ἐν τῷ πλάσματι τῷ χοϊκῷ, γινώσκει δὲ αὐτὸ οὐδείς. Οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ τὸν κατακλυσμὸν οἰκιῶν Θεός, κατὰ τὸ ψαλτήριον, καὶ φθεγγόμενος <καὶ> κεκραγὼς ἀπὸ ὑδάτων πολλῶν.*»

Cette partie du texte rappelle de près le mythe mandéen de l'envoyé céleste perdu dans les eaux ténébreuses et criant au secours. Le texte continue [26]: «*Ὕδατα, φησίν, ἐστὶ πολλὰ ἡ πολυσχιδὴς τῶν θνητῶν γένεσις ἀνθρώπων, ἀφ' ἧς βοᾷ καὶ κέκραγε πρὸς τὸν ἀχαρακτήριστον ἄνθρωπον. Ῥῦσαι, λέγων, ἀπὸ λεόντων τὴν μονογενῆ μου.*».

La notice nous explique encore que l'eau et le feu représentent la nature humide de la génération, qui entre en action par le feu de l'*ὁρμή* et de l'*ἐπιθυμία*. Or, et ceci nous ramène au *logion* 60 et à son agneau en danger d'être dévoré, les Psaumes manichéens voient dans le dieu de cet éon le feu qui cherche à dévorer la brebis en quête de laquelle s'est mis le bon pasteur [27]. Par ailleurs, la notice d'Hippolyte, dans un contexte assez obscur, possède un passage [27 bis] qui se laisse disposer en étroit parallèle avec notre *logion* 11:

> Si, lorsque vous mangez des choses mortes, vous les faites vivantes,
> si vous mangez des choses vivantes, que ferez-vous?

Rappelons le passage du *logion* 11:

> Au jour où vous avez mangé ce qui est mort, vous l'avez fait vivre,
> lorsque vous venez à la lumière, que ferez-vous?

Un tel parallélisme invite à assimiler les choses vivantes à la lumière, ce qui nous ramène dans le contexte idéologique étudié ci-dessus à propos du *τόπος* et du *ποτήριον*. Mais ceci ne résoud pas le problème de notre lion mangeur d'homme. Il est peut-être plus

---

24 Cf. Leisegang, op. cit., p. 95.

25 Wendland, 91, 24–92, 3.

26 Wendland, 92, 3–6.

27 Alberry, 172, 15–27; L'association feu-démiurge est un lieu commun de la gnose qui figure aussi dans la notice d'Hippolyte sur les Naassènes: Wendland, 86, 10.

27 bis Wendland, 95, 5.

éclairant de se souvenir de l'abstinence sévère des parfaits manichéens, qui craignaient, en mangeant sans discernement, à la fois pour le mangeur et le mangé. Le but qu'ils poursuivent, c'est de favoriser le processus de décantation des parcelles de lumières hors de la masse des ténèbres. Le monde d'en-bas, qui de soi serait inerte, ne participe au mouvement de la vie que grâce aux parcelles de lumière qu'il tient emprisonnées. A ce point de vue, le schéma des Naassènes se révèle très proche de celui des gnoses à affinités iraniennes: le mandéisme et le manichéisme. Un dernier rapprochement des *logia* 56 et 80 avec la notice d'Hippolyte apporte un complément à cette histoire de cadavre [28]: « *Λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ νέκυν, οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι* ». Et un peu plus loin: « *Ἐξαλοῦνται ἐκ τῶν μνημείων οἱ νεκροί, τουτέστιν ἐκ τῶν σωμάτων τῶν χοϊκῶν, ἀναγεννηθέντες πνευματικοὶ κ.τ.λ.* ».

Ces spéculations sur ce qui est mort et ce qui est vivant ne sont pas sans affinité — par l'intermédiaire du binôme philosophique de la génération et de corruption — avec le thème de l'être et du devenir. On ne s'étonne pas trop de trouver des allusions métaphysiques dans le texte de la notice, car l'auteur Naassène ne cherche pas à cacher qu'il lit dans le livre d'images des mystères une anthropologie et une cosmologie déjà très élaborées. Elles sont plus suprenantes dans l'Evangile de Thomas, qui cherche à conserver à ses spéculations les apparences de la simplicité évangélique. Nous n'en lisons pas moins, au début du *logion* 19: « Bienheureux celui qui était avant qu'il devint», ou, selon la version de Doresse: «Bienheureux celui qui a existé avant qu'il ait été produit ». Doresse a retrouvé ce même *logion* dans l'Evangile de Philippe et, quelque peu modifié, dans l'*Epideixis* d'Irénée. Un autre *logion*, le n° 50, emploie lui aussi le langage technique des métaphysiciens: «Si l'on vous demande: 'Quel est le signe de votre Père qui est en vous?' vous leur direz: 'C'est un mouvement et un repos'». Les deux *logia*, pris ensemble, ont pu inspirer directement un passage remarquable de la notice [29]: « *Λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας, ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γινομένων αἰτία, ὅτι τούτων ἔστιν οὐδέν, γεννᾷ δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα, λέγοντες οὕτως· Γίνομαι ὃ θέλω καὶ*

[28] Wendland, 93, 12–18.

[29] Wendland, 84, 14–19.

εἰμὶ ὅ εἰμί· διὰ τοῦτό φησι ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν· μένει γὰρ ὅ ἐστι ποιοῦν τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν γινομένων γίνεται. Τοῦτον εἶναί φησιν ἀγαθοῦ μόνον, κ.τ.λ. ».

Ces spéculations sur l'être et le devenir évoquent naturellement le thème de la semence. Notons à ce propos que le *logion* qui suit immédiatement le n° 19, qui commence par les mots: « Bienheureux celui qui était avant qu'il devint », rapporte la parabole du grain de sénevé, que les Naassènes appliquaient aux semences issues — à l'instar de l'*εἶδος* perdu dans les eaux et le feu de la génération et de la corruption que nous avons évoqué ci-dessus — du principe suprême sans forme, que les Naassènes appelaient l'*ἀχαρακτήριστον*. Or, le passage de la notice que nous venons de citer commence par une interprétation de l'amande, *ἀμύγδαλος* [30]. Celle-ci symbolise la *ῥίζα* [31], racine de l'univers, d'où le tout va sortir, sans qu'elle soit elle même rien. Cette même amande de rien est en outre explicitement assimilée au grain de sénevé [32]. Il s'agit de la semence pneumatique, totalement étrangère à ce monde d'en-bas où elle est inconnue et comme « rien » [33] mais qui constitue en vérité le Royaume, caché mais inaltéré au sein du flux de la génération et de la corruption.

La notice d'Hippolyte connaît deux naissances, qui sont aussi deux mystères initiatiques, mais de caractère opposé. La première, moins digne, ou même totalement indigne, est celle de l'*exodos*, de la descente en ce monde d'en-bas. La seconde a lieu lors de l'*anodos* et constitue proprement le mystère gnostique. La première naissance soumet aux servitudes du sexe, la seconde en libère, puisqu'elle restitue à l'homme sa qualité d'image de l'*ἀχαρακτήριστον*. D'où les spéculations — et peut-être les rites — des Naassènes autour du thème de l'androgynie et de l'émasculation [34]. A propos de la *μεγάλη δύναμις* nous avons déjà mentionné certains *logia* de l'Evangile de Thomas qui concernent le thème de la naissance.

---

[30] Wendland, 97, 24 ss.

[31] Wendland, 98, 19.

[32] Wendland, 98, 25.

[33] Wendland, 98, 23; cf. 90, 1 et 98, 7–8. Sur l'interprétation gnostique de Jo. 1, 3 on dispose à présent de l'imposante étude du P. A. Orbe: *En los albores de la exegesis iohannea*, Rome 1955.

[34] Cf. Leisegang, op. cit., p. 96 ss.

Ce thème s'éclaire à la lumière de ce que nous avons dit à propos de la génération et de la corruption, de l'être et du devenir. Il convient de le compléter ici, en indiquant brièvement la position prise par l'Evangile de Thomas en matière sexuelle. Les *logia* 21, 22 et 37, rapprochés entre eux et du *logion* 114, qui clôture la série, permettent une certaine vue d'ensemble sur la position de l'Evangile de Thomas. Lorsque les *deux* deviennent *un* – expression qui semble bien marquer l'état de réintégration finale – les différences sexuelles sont transcendées, ce qui nous conduit à une qualité androgynique de l'homme véritable, qui ne doit pas être considérée comme contradictoire avec la réduction de l'élément féminin au masculin (*logion* 114), qui n'est sans doute qu'une autre façon d'exprimer la même idée. D'autre part, l'idéal de l'« enfant » si vivement souligné par le texte, comporte la même idée de transcendance vis-à-vis du sexuel, car les enfants déposent leurs vêtements sans connaître la honte. Si cet aspect du thème de l'enfant n'apparaît pas dans la notice d'Hippolyte, un autre aspect qui, dans l'Evangile de Thomas, s'y rattache, y intervient sous une autre forme. La dévestition des enfants prend dans les *logia* 21 et 37 une signification différente, bien qu'apparentée. Dans le *logion* 37, comme nous l'avons dit, c'est l'absence de honte qui est soulignée, avec cependant la mention d'un détail, qui se rattache peut-être à l'idée soulignée dans le *logion* 21, à savoir que les vêtements dont les enfants se sont dépouillés se trouvent « sous leurs pieds ». Dans le *logion* 21, les enfants se dépouillent sous les yeux des « propriétaires du champ » – il s'agit selon toute probabilité des archontes – afin de restituer aux propriétaires leur champ (sic!). L'image recouvre ici selon toute vraisemblance le processus de l'*anodos*, qui comporte le dépouillement des passions terrestres, au moyen desquelles les archontes exerçaient leur pouvoir usurpé sur les pneumatiques. Nous avons dit plus haut que les deux thèmes rattachés à la dévestition, l'absence de honte et la restitution de leur bien aux archontes, étaient apparentés. En effet, la honte caractérise la condition passionnelle et sexuelle de celui qui ne s'est pas affranchi de sa dette à l'égard des puissances de ce monde [35]. Dans la notice d'Hippolyte le thème des vêtements

[35] Cf. le passage de la notice déjà mentionné plus haut, Wendland, 92, 3–10.

planétaires est explicitement donné comme le sens mystique des sept robes d'Isis, et dans le même contexte l'idée de l'*anodos* se trouve évoquée à propos du membre sexuel d'Osiris, dressé vers le ciel, afin d'y réintroduire les semences pneumatiques [36]. Il faut reconnaître que la doctrine des Naassènes, telle qu'elle transparaît à travers la notice, n'attachait pas grande importance à ces figures d'archontes qui occupent tant de place dans d'autres systèmes [37]. L'Evangile de Thomas nous semble, au contraire, faire à plusieurs reprise allusion à ces geôliers des âmes. Outre les « propriétaires » du *logion* 21, nous les reconnaîtrions volontiers dans les interrogateurs anonymes du *logion* 50 et les persécuteurs du *logion* 68; peut-être aussi dans les bâtisseurs du *logion* 66 et les vignerons homicides du *logion* 65. Enfin, il est possible qu'il faille aussi les reconnaître dans les pères, mères, frères et sœurs auxquels doit renoncer celui qui suit Jésus [38].

Il nous reste encore toute une série de rapprochements, sous la forme d'un emploi commun ou apparenté de mêmes *logia* de nos évangiles canoniques. Ces rapprochements sont « banals », en ce sens qu'ils concernent tous le thème banal de l'ésotérisme gnostique [39]. Le type parfait en est le trésor caché [40], mais s'y rattachent aussi les oreilles pour entendre (ou ne pas entendre) [41], les yeux pour voir (ou ne pas voir) [42], la lumière sous le boisseau ou sur le candélabre [43], la ville sur la montagne [44], la prédication à l'oreille ou sur les toits [45], la perle aux pourceaux [46], le ferment dans la

[36] Wendland, 84, 4–6 et 85, 4–8.

[37] Ils sont probablement à reconnaître dans les *δυνάμεις* qui ont collaboré pour confectionner l'homme « à l'image », Wendland, 80, 8.

[38] *Logia* 55 et 101.

[39] C'est le « royaume » caché et manifesté: Wendland, 83, 11–13 parallèle au *logion* 3. Cf. aussi *logion* 6. Ce qui est déjà apparu demeure pourtant inconnu: *logia* 5, 28, 51 etc. et Wendland, 92, 1.

[40] Le *logion* 109, à rapprocher des *logia* 29 et 76, et de son parallèle dans la notice: Wendland, 90, 21.

[41] *Logia* 8, 17, 19, 21, 24, 63, 65, 96 à comparer à Wendland, 94, 22 et 91, 14.

[42] *Logion* 5 à rapprocher des *logia* 51 et 17; cf. Wendland, 87, 1.

[43] *Logion* 33 à rapprocher du *logion* 24; cf. Wendland, 85, 10–11.

[44] *Logion* 32; cf. Wendland, 95, 14–20, à rapprocher de 85, 12: *ὄρος*, et de 87, 19–22.

[45] *Logion* 33 à rapprocher de Wendland, 85, 11–12.

[46] *Logion* 93 à rapprocher de Wendland, 95, 7–8.

pâte [47], la pierre d'angle rejetée [48]. Tout cela gravite autour du thème central du « caché-manifesté » dont nous avons dit l'importance à propos de la citation explicite de l'Evangile de Thomas par la notice d'Hippolyte, mais ne nous apprend pas grand chose sur l'éventualité d'une parenté plus précise entre nos deux textes.

Il faudrait à présent, pour pouvoir apprécier exactement ce degré de parenté, replacer chacun des rapprochements partiels dans le cadre d'une comparaison plus large portant sur l'ensemble. Ce travail serait sans doute prématuré, car il suppose résolue la question de l'unité d'inspiration de l'Evangile de Thomas, dans l'état où le connaissons. Si nous tentons néanmoins d'apprécier très superficiellement l'ensemble des rapprochements proposés, l'impression qui se dégage est qu'il s'agit en général de ce que l'on pourrait appeler les « lieux communs » de la gnose. Au centre se situe le thème du secret salvifique. Ensuite viennent les réponses aux classiques questions gnostiques, fondées sur des vues apparentées entre elles sur l'origine et le terme, l'être et le devenir, la monade et la dyade, le lieu, le mouvement et le repos, l'opposition des contraires, la génération et la corruption. Les réponses procèdent d'une vision dualiste de l'homme et du cosmos. Mais il ne faut pas cacher les différences, qui ne concernent pas seulement le détail ou les images (ces dernières sont rarement les mêmes, en dehors des emprunts à la tradition canonique), mais qui semblent bien mettre en cause la structure même des vues systématiques. Le but très différent que se proposaient les deux auteurs n'explique pas tout, bien qu'il suffise à expliquer par exemple la diversité étonnante des images. L'auteur Naassène avait certainement pour but de montrer que la doctrine ésotérique de sa secte était la doctrine secrète, que les initiés avaient toujours pu discerner sous les rites et les mythes de tous les mystères, tant païens que chrétiens [49]. Au contraire, le compilateur de l'Evangile de Thomas s'efforce de faire passer pour strictement évangélique une conception tendancieuse de la condition humaine en ce monde et du salut par la gnose.

---

[47] *Logion* 96 à rapprocher de Wendland, 90, 22.

[48] *Logion* 66 à rapprocher de Wendland, 87, 16.

[49] Le plan de l'ouvrage utilisé par Hippolyte est déterminé par celui de l'hymne mystérique syncrétiste cité Wendland, 99, 11–23. Leisegang

A côté des grandes lignes du schéma gnostique: la transcendance de l'esprit par rapport au monde des corps, qui est aussi le monde belliqueux de la génération et de la corruption, et le double mouvement de l'*exodos* et de l'*anodos*, quelques ressemblances plus singulières retiennent l'attention, par exemple le thème de l'apaisement des éléments, le rôle de la 'grande puissance', l'expression *θαῦμα θαυμάτων* pour désigner le Sauveur gnostique en tant qu'unissant paradoxalement dans son apparence humaine les propriétés contraires du monde d'en-haut et de celui d'en-bas. Parmi les divergences les plus importantes signalons la présence appuyée, dans l'Evangile de Thomas, du thème de la découverte du véritable Soi [50], dont on ne trouve pas trace chez les Naassènes, sauf sous la forme toute implicite du mythe de l'Anthrôpos. Ce thème de l'Anthrôpos, engagé dans un schéma précis qui caractérise la gnose des Naassènes, n'apparaît pas nettement dans l'Evangile de Thomas. L'apaisement final des éléments qui correspond, dans l'Evangile de Thomas, à la réintégration de la dualité dans l'unité, semble au contraire coïncider dans la notice d'Hippolyte avec la séparation définitive de l'élément pneumatique et de l'élément hylique. La valorisation de l'*ἀχαρακτήριστον*, si caractéristique de la doctrine Naassène, n'a pas d'écho précis dans l'Evangile de Thomas. Enfin, si les deux textes s'accordent à situer la condition du pneumatique dans le Plérôme au-dessus de toute opposition de contraires et donc aussi au-delà de toute sexualité, il semble y avoir dans l'Evangile de Thomas une pointe misogyne [51] absente de la notice d'Hippolyte. Ce trait est d'autant plus digne de remarque que l'Evangile de Thomas connaît le thème nuptial du

---

et d'autres à sa suite ont trop fait confiance à Reitzenstein dans sa reconstruction d'un texte gnostique purement païen. Il s'agit au contraire d'un texte de gnose chrétienne, dont le but est de démontrer que le mystère de gnose révélé dans la personne de Jésus est celui qui donne la signification ultime de tous les mystères païens. La comparaison avec l'Evangile de Thomas montre au moins à quel point certains *logia* évangéliques constituent les irremplaçables pivots autour desquels s'organisent ces systèmes.

[50] Cf. les *logia* 3, 61, 67 et 111.

[51] Cf. les *logia* 15, 46 et 114. Il est vrai que Leisegang croit percevoir une nette opposition à l'élément féminin dans la notice d'Hippolyte, op. cit., pp. 96–97. Nous ne la verrions pas aussi affirmée que lui.

νυμφών [52] remarquablement illustré par l'Evangile de Philippe dont il constitue une des caractéristiques majeures [53], thème également présent dans la notice sur les Naassènes [54].

Une dernière remarque: les rapprochements que nous avons proposés ont été à plusieurs reprises facilités par l'introduction d'un troisième terme, tiré des psaumes manichéens ou parfois du mandéisme. Par contre, à notre surprise, la gnose valentienne, relativement bien connue, ne nous a pas été d'un grand secours. Si ce fait trouvait de nouvelles confirmations, cela pourrait nous aider à situer les grands courants de gnose [55].

Nijmegen, Driehuizerweg 145

---

[52] *Logia* 75 et 104.

[53] Surtout les *logia* 104 et 122 ss, selon la numérotation de Schenke dans Theol. Lit. Z. 1959, pp. 21 ss.

[54] Wendland, 97, 16.

[55] Nous n'avons pris connaissance de l'article de W. R. Schoedel, paru dans cette même revue, vol. XIV, pp. 225–234, qu'après avoir rédigé le nôtre. L'accord entre nous est si grand que, sur plusieurs points, nous n'avons fait que redire en d'autres mots ce que les lecteurs ont déjà appris par Mr. Schoedel. Il a posé excellemment la question "docétisme ou incarnation" (p. 231) à propos de l'emploi par les deux textes de l'expression si caractéristique de "merveille des merveilles". Il a interprété le thème du lion dans le même sens que nous (p. 226 ss.). Son interprétation du thème du combat (p. 229), fondée sur des rapprochements que nous n'avions pas faits, nous semble parfaitement plausible. Il n'a pas rapproché, comme nous l'avons fait, le thème du combat de celui de la pacification et du repos. Notre rapprochement apporte un nouveau relief à la question "docétisme et incarnation" telle qu'il l'avait posée. Nos interprétations du thème du repos se recouvrent en substance (p. 232). Lorsque, à propos de ces thèmes plus philosophiques d'allure, nous parlions de "métaphysiciens" (p. 98 de notre article), c'est, comme lui, à Aristote que nous songions au premier titre. Enfin notre accord avec Mr. Schoedel demeure substantiel sur la question des sexes. Néanmoins notre conclusion finale se tient plus sur la réserve que la sienne, car nous ne pensons pas que l'on puisse, au stade présent de la recherche, mettre absolument hors de doute que l'Evangile de Thomas, dans l'état où nous le connaissons, soit un document Naassène. Nous avons dit pourquoi, lorsque nous avons noté quelques différences assez importantes entre nos deux textes. Nous considérons l'Evangile de Thomas comme un texte imprégné d'un certain nombre d'idées gnostiques, parfois très communes, parfois plus spécifiques, idées qui ont également joué un rôle dans l'élaboration du système Naassène.

PANIS QUI DELIBARI NON POTEST

PAR

JEAN-G. PRÉAUX

La relation que fait l'auteur de l'*Itinerarium Egeriae* des pratiques des jeûnes pendant le carême comporte un passage (28, 4) où la leçon du manuscrit unique fait difficulté au point que les deux éditeurs du texte dans le *Corpus Christianorum* n'ont pu se départager: s'ils reçoivent dans leur édition si estimable la conjecture de l'un d'eux, M. Weber, *quid libari*, M. Franceschini semble s'en tenir à une conjecture rejetée dans l'apparat critique, *qui liberari* (sc. *a ieiunio*), qui se rapproche au maximum de la leçon du *codex Aretinus* VI, 3: *quid liberari*. M. Weber a défendu sa conjecture recommandée par Madame Mohrmann dans une note publiée dans cette revue [1]: il ne manque pas toutefois de reconnaître les difficultés qui subsistent, surtout au niveau de la latinité [2], dans le texte qu'il établit comme suit: *esca autem eorum quadragesimarum diebus haec est, ut nec panem quid libari non potest, nec oleum gustent, nec aliquid, quod de arboribus est, sed tantum aqua et sorbitione modica de farina*, et qu'il traduit: « quant à leur nourriture, les jours de carême, la voici: il ne leur est pas permis de goûter au moindre morceau de pain, ils ne prennent pas non plus ni huile, ni rien qui vienne des arbres, mais seulement de l'eau et un peu de bouillie de farine ».

De son côté M. Otto Prinz, chargé de la revision de l'édition

---

[1] Robert Weber, *Note sur « Itinerarium Egeriae »*, XXVIII, 4 dans *Vigiliae Christianae*, 10, 1958, pp. 93–97.

[2] Les deux difficultés majeures sont provoquées par le maintien de *quid*, qui serait « une forme de l'adjectif indéfini *quis* » ayant la valeur de *quem*, ce que M. Weber qualifie lui-même de « grave incorrection que l'on n'admettra pas sans hésitation », et par *panem* qui loin de dépendre de *gustent* serait un « accusatif avec un verbe au passif *(libari)* lequel, par surcroît, dépend d'une construction impersonnelle *(libari non potest)* à l'indicatif au lieu du subjonctif après *ut* et malgré le subjonctif *gustent* et la construction personnelle de ce verbe ».

procurée naguère par Wilhelm Heraeus dans la *Sammlung vulgärlateinischer Texte* [3], en revient à la conjecture de Heraeus, reçue d'ailleurs par Mademoiselle Pétré et par M. Vretska dans leurs éditions respectives [4]: *panem qui delibari non potest.* La justification de pareille conjecture n'est tentée par personne de façon approfondie: sans doute n'est-il pas inutile de présenter quelques réflexions pour sa défense?

Au niveau de la paléographie la leçon du *codex Aretinus* VI, 3, manuscrit très probablement écrit au Mont-Cassin pendant le XIe siècle dans un type d'écriture bien connu sous la dénomination de « bénéventine », n'offre pas de garantie absolue: chacun des deux mots fait difficulté pour le sens, mais surtout chacun d'eux est susceptible d'accident paléographique dans n'importe quelle écriture de transcription. Le pronom *quid* est particulièrement douteux dans ce passage-ci, moins par son accord impossible avec *panem* que par la proximité dangereuse pour tout copiste du mot *aliquid*: même si en général Egérie ne se pique guère d'écriture artistique, on ne peut nier dans le cas présent le rythme de la phrase fondé sur les trois négations *nec* destinées à coordonner les trois idées essentielles pour définir par opposition à elles la prescription du jeûne du carême, à savoir *panem*, *oleum*, *aliquid*, ce dernier élément exigeant par son imprécision une proposition relative explicative *quod de arboribus est*, qui à la lumière de l'usage établi par maints textes [5] est une paraphrase de *poma*. Ces trois idées *panem*, *oleum*, *poma* recouvrent tout ce qu'il était traditionnel d'entendre par les *cibi degustati* selon l'expression de Jérôme,

---

[3] *Itinerarium Egeriae* (Peregrinatio Aetheriae), éd. Otto Prinz, 5e éd. revue et augmentée (Heidelberg, 1960), p. 40.

[4] Hélène Pétré, *Éthérie. Journal de voyage* (Paris, 1948). K. Vretska, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Klosterneuburg, 1958).

[5] Par exemple Virgile, *Buc.*, 1, 37 *(cui pendere sua patereris in arbore poma)* et Tibulle, 1, 5, 31–32 *(huc ueniet Messalla meus, cui dulcia poma / Delia selectis detrahat arboribus)* et 1, 1, 13–14 *(pomum ... libatum)* en liaison avec 17 *(pomosisque ruber custos ponatur in hortis)*. L'indétermination d'Egérie *(aliquid)* se retrouve dans ces vers d'Horace, *Sat.*, 2, 5, 12–14, où l'on notera en outre la liaison entre *poma* et *gustet* comme sous la plume d'Egérie *(dulcia poma / et quoscumque feret cultus tibi fundus honores / ante Larem gustet uenerabilior Lare dives)*.

Epist. 52, 5, à savoir les mets qui flattent le palais [6]: c'est la raison essentielle du choix par Egérie du verbe *gustent* dont la place est stylistiquement précise et le mode syntaxiquement régulier dans cette proposition amenée par la conjonction *ut*. Si la syntaxe et la stylistique paraissent respectées dans ce passage, ne convient-il pas de déceler dans la proposition subordonnée au mot *panem* une explicative parallèle à celle qui complète le mot *aliquid*, ayant comme elle régulièrement son verbe à l'indicatif et trouvant sa justification autant dans la tradition vivante de l'expression horatienne *frusta et poma* [7] que dans l'obligation pour Egérie d'expliquer à propos de *panem* une observance digne d'être mise en relief? Enfin pour déceler l'erreur du point de vue de la paléographie, n'est-il pas essentiel de mesurer combien à côté de la fragilité bien connue du mot *quid* le verbe *liberari* lui aussi est exposé à la mélecture ou à la faute du copiste? Qu'il suffise ici de signaler les accidents survenus dans la tradition de deux passages d'auteurs classiques malgré un support manuscrit plus abondant et de qualité meilleure que celui de cet *Itinerarium Egeriae*. Lucrèce, 3, 1087–1089,

> *nec prorsum uitam ducendo demimus hilum*
> *tempore de mortis nec* delibare *ualemus*
> *quo minus esse diu possimus forte perempti*,

glose en fait *deminus* par *delibare*, leçon transmise par deux manuscrits seulement [8] en face du consensus des autres témoins parmi

---

[6] Jérôme, *Epist.*, 52, 5 (éd. J. Labourt): *crebra munuscula et orariola et fasciolas et uestes ori adplicatas et degustatos cibos, blandasque et dulces litterulas, sanctus amor non habet.*

[7] Horace, *Epist.*, 1, 1, 77–78 *(sunt qui* / frustis et pomis *uiduas uenentur auaras)*. Ce passage d'Horace est parallèle à celui de Jérôme, *Epist.*, 52, 5: l'expression horatienne *frusta et poma* correspond aux *degustati cibi* de Jérôme. Les éditeurs d'Horace reçoivent habituellement la leçon *frustis*, mieux attestée que *crustis*, qui semble bien être une leçon savante du milieu de Saint-Gall (cf. le ms. *Sangallensis oppidanus* 312, s. x), facilitée par l'association du mot *frusta* avec l'idée du pain surtout (cf. Apulée, *Métam.*, 1, 19, 3: *frustulum panis*). Le tour *frusta et poma* juxtapose l'idée des fruits à celle du pain de qualité, du gâteau.

[8] Dans sa 4e édition de l'œuvre de Lucrèce (Leipzig, 1959), M. Joseph Martin signale que la leçon *delibare* est donnée par le *Vaticanus* 3276 (A)

lesquels se trouvent les manuscrits importants, au point que pendant longtemps l'on s'est résigné à noter dans l'apparat critique que la leçon *delibare* était une conjecture de Pontanus faite sur la leçon *deliberare* [9]. Un deuxième exemple peut nous être fourni par les manuscrits des *Epistulae ad Familiares* de Cicéron: on y lit une lettre de Plancus à l'Arpinate relative à un incident militaire entre ce général et Lépide, Plancus écrivant à Cicéron qu'il « ne prétend pas disputer une portion de gloire à la voracité à jeûn de Lépide, mais désire se placer en position de le secourir en cas de malheur » *(putabam posse me nec de laude ieiuni hominis* delibare *quidquam et subesse tamen propinquis locis ut si durius aliquid esset succurrere celeriter possem)*. Ici encore les manuscrits donnent la leçon impossible *deliberare* [10]; le sens de la correction indispensable confère à l'expression classique *delibare quidquam de aliqua re* l'acception lucrétienne de *demere*.

A ces données fournies par le comportement du mot *delibare* dans les manuscrits de Lucrèce et de Cicéron je crois indispensable de joindre les données relevant de la tradition des textes païens sur l'ascétisme, quelle que soit l'opinion, en général peu favorable, qu'on professe sur la culture d'Egérie dont il ne convient pas de minimiser l'importance a priori. Egérie oppose nettement le pain, l'huile et les fruits à l'eau et à une maigre portion de bouillie de farine. Le mot qu'elle retient pour désigner cette bouillie est précis: *sorbitio* semble bien réservé sous la plume d'écrivains chrétiens à des contextes comparables à celui de l'*Itinerarium*, par exemple Jérôme, qui en use pour se gausser des mets délicats (... *sorbitiunculas delicatas et contrita holera betarumque sucum* dans l'*Epître* 52, 12) tandis que Julius Pomerius précise utilement la liaison usuelle entre ce mot et les *poma* dans un passage sur le jeûne (*illi qui, negata sibi uini perceptione, diuersorum poculorum*

---

et le *Vaticanus Barberinus lat.* 154 (B), manuscrits tardifs et étroitement apparentés, alors que tous les autres témoins donnent *deliberare*.

[9] Il n'est pas sans intérêt de signaler ici la conjecture *delibrare* faite par Avancius et Lambinus dès lors que dans le passage de l'*Itinerarium* Gamurrini et Geyer ont conjecturé *librari* à partir de *deliberari!*

[10] Il s'agit de l'*Epist. ad Fam.*, 10, 21, 2 (n° 861 de l'édition de Tyrrel et Purser, vol. 6, 2e éd., Dublin–Londres, 1933, p. 173, dont je recopie l'apparat critique: delibare *vulg.*: deliberare *libri*).

potionibus inundantur, ut peregrinis pomis *ceterisque* sorbitiunculis *immanem sui corporis impleant appetitum* dans son *De uita contemplatiua*, 23). Le mot *sorbitio* n'a pas cette acception ironique de son diminutif *sorbitiuncula*: Egérie l'oppose en fait à *panem* dans la mesure où elle dresse par le procédé du chiasme l'eau en face de l'huile et des jus de fruits [11]. Elle confère par là au mot *panem* une importance à laquelle nous devons être d'autant plus attentifs qu'elle est par surcroît soulignée par la proposition relative explicative et par le fait bien connu que l'abstinence du pain est rarissime. Egérie attire l'attention sur la qualité du pain qui doit être exclu du temps de jeûne du carême au profit d'une bouillie de simple farine: cette opposition est suffisamment attestée, me paraît-il, dans les textes païens et c'est sans doute Horace qui lui a conféré la formulation la mieux réussie dans cette épître à son vieil ami Aristius Fuscus sur les faux biens (1, 10, 8–11):

> *quid quaeris? uiuo et regno, simul ista reliqui*
> *quae uos ad caelum fertis rumore secundo,*
> *utque sacerdotis fugitiuus* liba *recuso,*
> pane *egeo iam* mellitis *potiore* placentis.

Cette existence royale du sage, Horace la trouve dès qu'il renonce à tous ces faux biens qu'approuvent à l'envi les autres: il souligne cette idée maîtresse de son éthique par l'antithèse entre le pain et les gâteaux de miel en recourant à une expression *mellitis placentis* qui est bien une sorte de glose de *liba* comme le garantit Servius, *Enéide*, 7, 109: *liba sunt* placentae *de farre, melle et oleo, sacris aptae* [12] dans une explication contemporaine de l'*Itinerarium* et confirmée par le témoignage d'Isidore, 20, 2, 18, qui restreint l'acception de *liba* à l'un des ingrédients, le miel: *quae alii liba dicunt, eo quod libeant et placeant, dulcia sunt genera pistorii operis, a sapore dicta*, melle enim asperso *sumuntur*. Ailleurs Horace recourt à une expression similaire pour souligner la simplicité du régime alimentaire des poètes authentiques, qui « se nourrissent de

[11] Augustin, *Serm. III in Quadragesim.*, 2 (*P.L.*, 38, 1043) note l'interdit jeté sur toute liqueur, et notamment les « jus de fruits » *(inusitatos liquores, expressione pomorum)*.

[12] Cf. Athénée, 3, p. 125: *Πλακοῦς ἐκ γάλακτος ἰτρίων τε καὶ μέλιτος, ὃν Ῥωμαῖοι λίβον καλοῦσιν.*

légumes et de pain de ménage » (*uiuit siliquis et pane secundo, Epist.* 2, 1, 123): cette expression prend tout son relief sous l'éclairage de ce beau passage de Perse, 3, 52–57:

> *haut tibi inexpertum curuos deprendere mores*
> *quaeque docet sapiens bracatis inlita Medis*
> *Porticus, insomnis quibus et detonsa iuuentus*
> *inuigilat* siliquis *et* grandi *pasta* polenta,
> *et tibi, quae Samios diduxit litera ramos,*
> *surgentem dextro monstrauit limite callem.*

Ascétisme du Portique et des Pythagoriciens, pratiques païennes du jeûne trouvent leur formulation dans ces expressions auxquelles un contemporain d'Egérie, saint Jérôme, recourt naturellement dans ses descriptions des jeûnes chrétiens, comme notamment dans cette épître 52, datée de 394, époque sur laquelle précisément on s'interroge pour déterminer si l'on peut percevoir dans le chapitre 13 de l'épître 54 une allusion à ce pélerinage d'Egérie [13]. En effet Jérôme prescrit à son correspondant, le prêtre Népotien, une sage modération en ce qui concerne les pratiques des jeûnes, qu'il souhaite « purs, chastes, simples, modérés, mais non pas superstitieux », et Jérôme de s'écrier (52, 12):

> *quid prodest* oleo *non uesci et molestias quasdam difficultatesque ciborum quaerere?* Caricae, piper, nuces, palmarum fructus, simila, mel, *pistatia, tota hortorum cultura uexatur ut* cibario *non uescamur* pane. *Audio praeterea quosdam contra rerum hominumque naturam* aquam *non bibere nec uesci* pane, *sed* sorbitiunculas delicatas *et contrita holera betarumque sucum non calice sorbere sed conca... Fortissimum ieiunium est aqua et panis.*

---

[13] Le problème reste ouvert malgré les travaux récents depuis l'article de Morin dans la *Revue Bénédictine*, 1913, pp. 174–186 et celui de A. Lambert dans la *Revue Mabillon*, 1938, pp. 48–69. Le dernier éditeur de cette lettre 54 de Jérôme, M. Labourt, la date de 395 et y perçoit une allusion à la pèlerine espagnole, qui serait une proche parente de Rufin, et à ce titre détestée par Jérôme, qui ferait allusion dans cette lettre à l'un des pélerinages en Orient et en Égypte entrepris par Égérie (cf. son excursus dans le tome III de son édition des *Lettres*, Paris, 1953, pp. 237–239).

Dans ces phrases l'opposition est par deux fois mise en évidence: au pain et à l'eau, formule du jeûne le plus rude, Jérôme oppose « les petites bouillies délicates, de purées de légumes, de jus de bettes », ou bien au « pain de ménage » (*cibarius panis* qui est le *panis secundus* d'Horace et la *grandis polenta* de Perse) Jérôme oppose dans une énumération satirique « l'huile, certains aliments difficiles et compliqués comme les figues, le poivre, les dattes, la semoule, le miel, les pistaches, toutes les ressources des jardins ». Ce n'est donc pas le pain comme tel qui est condamné par ceux qui jeûnent pendant le carême, mais une certaine qualité de pain: l'énumération de Jérôme renseigne sur celle-ci surtout grâce au rapprochement de deux mots, *simila* et *mel*, si l'on prend soin d'être attentif à un autre passage de cette même épître 52 où Jérôme les oppose comme ici au « pain de millet grossier » (52, 6):

> *natus in paupere domo et in tugurio rusticano, qui uix* milio et cibario pane *rugientem saturare uentrem poteram, nunc* similam et mella [14] *fastidio.*

C'est donc une qualité de pain au gruau et au miel, bien connu de Jérôme, qui le dissocie du pain de ménage dès lors qu'il est amené à faire connaître son point de vue sur les pratiques du jeûne en général. Ce pain de luxe est une variété du *libum* et comme tel il est à base de produits fermentés: c'est un point sur lequel Egérie attire l'attention par la précision qu'elle apporte au mot *sorbitio*, bouillie faite de farine, le *seul* ingrédient admis, à l'exclusion de tout ferment. Egérie retrouve par là l'antique prescription imposée au flamine de Jupiter sur l'abstinence de pain fermenté: *farinam fermento imbutam adtingere ei fas non est* [15]. Si le pain fermenté était recommandé pour l'estomac [16], l'une de ses variétés in-

[14] Une autre association n'est pas moins éclairante pour notre propos dans l'épître 54, 11 adressée à la veuve Furia que Jérôme exhorte: *ingredere terram repromissionis lacte et melle manantem, comede similam et oleum*, etc.

[15] Aulu-Gelle, 10, 15, 19. Cf. Servius, *Én.*, 1, 179; Plutarque, *Q.R.*, 289 *E* (éd. Bernard. 2, 315).

[16] Anthimius, 1: *in primis panem nitidum bene fermentatum et non azimum sed bene coctum comedendum et ubi locus fuerit cottidie calentem, quia tales panes melius digeruntur, nam si non bene leuatus fuerit, satis grauat stomachum.* Varron, *L.L.*, 5, 106 ne définit pas autrement ce qu'il entend par le *libum* (cf. infra pp. 113–114).

nombrables, le *libum*, retira de sa large utilisation religieuse maintes extensions dans le langage commun, soit dans telle acception philosophique comme Horace nous l'a montré, soit dans telle diatribe comme Juvénal, 3, 187–188, s'y enhardit:

> *plena domus* libis *uenalibus: accipe, et istud*
> fermentum *tibi habe!*

Tous ces textes, tant païens que chrétiens, débouchent à divers titres sur l'acception du verbe *delibare* requis par Egérie pour expliquer l'exclusive jetée sur le pain, mais il convient de ne pas perdre de vue que ce verbe est employé à la voix passive dans le passage de l'*Itinerarium*. Si l'acception fréquente de *delibare* devait être retenue, Cicéron et Lucrèce nous ont montré qu'au sens de « entamer » et comme synonyme de *demere* ce verbe exige la construction du type *delibare quidquam de aliqua re*, ce qui semble impliquer au passif le tour *res quidquam delibari*, et dans le passage de l'*Itinerarium* l'établissement du texte suivant: ... *panem* ⟨*qui*⟩ *quid delibari non potest*. Si cette syntaxe est susceptible d'expliquer la genèse de la faute et surtout la présence du mot *quid*, son inélégance, excusable certes sous la plume d'Egérie, autorise l'hésitation, qui ne me paraît pas pouvoir être dissipée par l'existence du mot *illibatus* au sens de « non effleuré, entier ». Le problème peut être ramené au point de savoir si le tour *panis delibatus* doit nécessairement être interprété dans la perspective de l'adjectif *illibatus*, à peine attesté, plutôt que dans celle de l'expression *cibus delibutus*, d'autant plus que les glossaires attestent la confusion entre *delibutus* et *delibatus*: il faut préciser si l'expression *panis delibatus* peut signifier un « pain entamé » comme semble l'autoriser l'acception commune du verbe *delibare* à la voix active, ou bien si, sur le modèle ou sous l'influence de *delibutus* et de *delicatus* (pour ne pas parler de *degustatus*), le participe passé *delibatus* n'a pas été davantage spécialisé dans l'acception qui reste impliquée par la liaison entre *delibare* et *libum*, perçue à travers toute la latinité sans doute. Au poids que peuvent avoir les textes païens et chrétiens sur le jeûne rassemblés partiellement dans les pages qui précèdent, il convient de joindre ces deux faits linguistiques, contemporains d'Egérie, et attestés par la plume de Jérôme. Dans l'*homelia in Lucam euangelistam* (XVI, 19–31), *de Lazaro et diuite*, éditée par

G. Morin [17], Jérôme écrit: *aquam desideras, qui* delibutos cibos *ante fastidiebas* (p. 380, 14), où le verbe *fastidiebas* impose le parallèle avec le tour de l'*Epître* 52, 6 cité plus haut: *nunc simila et mella fastidio* pour saisir que les *delibuti cibi* peuvent être pour Jérôme par exemple un « pain au gruau et au miel », une variété de *libum*. Est-ce donc pour cette raison inavouée que Morin s'interroge dans son apparat critique qu'il rédige comme suit: « *delibutos*] L; *delibitos* F Ncorr.; *delicatos*. Num legendum *delibatos*? ». Il reste de toute évidence qu'ici encore les manuscrits ne sont pas déterminants. De même dans l'*Epître* 45, 5 Jérôme écrit: *te* delibuta melle *uina delectant, illae potant aquam frigidam suauiorem*. S'agit-il de « vins sucrés au miel », et faut-il préférer à *delibuta* la leçon *delibata* que reçoit Charles Favez [18]? Les manuscrits trahissent l'hésitation entre des *cibi delibuti* et des *cibi delibati*: Isidore atteste pour sa part que *delibutus* est de préférence associé à l'idée de l'huile (10, 70: *delibutus, de oleo unctus, ut athletae solent, uel in cereumata pueri*) tandis que *delibatus* l'est à l'idée du miel (20, 2, 18: supra p. 4). Dans le passage d'Egérie, l'huile étant citée nommément, il semble bien qu'il s'agisse de « pain qui ne peut être enduit de miel »: la voix passive me paraît recommander cette acception technique (cf. Isidore, 20, 2, 18: *liba ... melle asperso sumuntur*), de même que le rapport étymologique senti par les Latins entre *delibari* et *libum* qui confirme la nature de l'ingrédient de ce « pain miellé ». S'il est notable que Caton, *Agr.*, 75, ne mentionne pas le miel dans sa recette du *libum*, et que le rapport étymologique entre *libare* et *libum*, senti par Varron, *L.L.*, 5, 106, n'est pas certain pour nous [19], il reste qu'Ovide pouvait rapprocher *libum* de *mel* dans un distique bâti sur la tradition religieuse qui attribuait l'invention du miel à Liber (*Fastes*, 3, 761–762):

> melle *pater fruitur*, libo *que infusa calenti*
> *iure repertori splendida* mella *damus*.

Ovide définit le *libum* comme Varron (*calenti* correspond à *libum*,

[17] Dans les *Anecdota Maredsolana*, III, 2, Maredsous, 1897, p. 380, 14.

[18] Dans son édition critique d'un choix de lettres de Jérôme publiée dans la Collection Latomus, vol. IV, Bruxelles, 1950.

[19] Par exemple Ernout–Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, Paris, 1959, 4e éd., s.u. *libo* et *libum*.

quod, ut libaretur, priusquam essetur, erat coctum) l'associe au miel (*infusa!*) pour en faire une offrande rituelle (damus *mella infusa libo* correspond sous sa plume à la figure étymologique *libare libum* [20]). En dehors du gâteau rituel *(libum)*, le miel semble bien avoir servi d'ingrédient dans maintes préparations culinaires, à base de pain, dès une haute époque: Pline l'Ancien précise que les paysans aimaient de relever le goût de la farine par divers condiments et qu'ils donnaient *avec du miel* la graine rôtie du pavot blanc au second service, mais que de son temps les gens de la campagne saupoudraient la croûte du pain avec cette graine de pavot blanc — et sans doute faut-il comprendre que celle-ci était enrobée de miel? — qu'ils y font adhérer et qu'il relevaient aussi le goût de la croûte de dessous du pain avec du persil et de la nielle:

> *papaueris satiui tria genera: candidum, cuius semen tostum in secunda mensa* cum melle *apud antiquos dabatur, hoc et panis rustici crustae* inspergitur, *adfuso ouo inhaerens, ubi inferiorem crustam apium gitque cereali sapore condiunt* (*H.N.*, 19, 53).

On se rappellera comment Isidore explique l'acception du *libum* d'après la saveur qui provient selon lui de l'habitude d'enduire de miel le gâteau; de même les textes d'Horace et d'Ovide vont dans le même sens pour ôter à cette étymologie isidorienne tout caractère aberrant et gratuit, mais la fonder sur cette longue tradition qui a facilité l'association étroite de l'idée du *libum* avec celle de l'un de ses ingrédients, le miel.

Egérie a cherché à préciser quelle qualité de pain était condamnée pendant le jeûne du carême. C'est en fait, et on le comprend aisément, du pain miellé, un gâteau au miel, qui au même titre que l'huile et les produits des vergers et des jardins devait être proscrit en ce temps au profit d'une alimentation sévère faite d'eau et de bouillie à base de farine non fermentée. En expliquant cela par le tour *panem qui delibari non potest*, Egérie conférait au verbe *delibare* à la voix passive une acception parallèle à celle des

---

[20] Cf. Varron, *L.L.*, 7, 43: *liba quod libandi causa fiunt.*

expressions *cibi delibuti* [21], ou *cibi delicati* [22]. Son explication s'est perdue, sans doute par le fait de mélectures sur le groupe *qui delibari* formé de deux mots exposés particulièrement à cet accident: le processus a pu être *quid libari* pour aboutir à la leçon du manuscrit unique *quid liberari.*

Bruxelles, 12 Avenue Clémentine

---

[21] L'expression est classique comme le prouve ce texte de Solin, 16, 5 sur les Hyperboréens (cf. Pline, *H.N.*, 4, 90): *quos satias uitae tenet*, epulati delibutique *de rupe nota praecipitem casum in maria destinant: hoc sepulturae genus optimum arbitrantur.* Ici encore les manuscrits hésitent entre *delibutique, dilibutique* et *delibatique.* D'autre part la coordination avec *epulati* est suggestive pour l'association sentie entre *epulum* et *libum* sur la base des verbes.

[22] Cf. ce mot de Jérôme, *Epist.*, 52, 7: delicatus *magister est, qui pleno uentre* de ieiuniis *disputat ... sacerdotis Christi mens osque concordent.*

REMOTA . . . IUSTITIA

BY

R. H. BARROW

In attempting to explain *remota . . . iustitia* in the famous *remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (Aug. *de civ. Dei* 4. 4) on pp. 254 sqq. and p. 282 of *An Introduction to St. Augustine, The City of God* I drew attention to *de Trin.* 10. 14 *quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra* . . . and 17 *remotis igitur paulisper ceteris . . . tria haec potissimum considerata tractemus.* Since then I have collected the following passages; they seem to provide confirmation of the view put forward there.

. . . quod intelligebant (antiqui) his remotis (suppliciis) non esse mortem ipsam pertimescendam Cic. *Cat.* 4. 8

doce *(that he was corrupted)* mercede; concedam esse crimen. Hoc quidem remoto quid reprehendis? Cic. *Mur.* 70

sin ista muliere remota nec crimen ullum nec opes ad oppugnandum M. Caelium illis relinquuntur . . . Cic. *Cael.* 32

removebo illum senem . . . ex hisque tuis sumam aliquem . . . *ibid.* 36

animi magnitudo, remota communitate coniunctioneque humana, feritas sit quaedam et immanitas Cic. *Off.* 157

non ira saltem, iuvenes, pietate remota, stabitis *(stand firm)*? Luc. 6. 156

nunquam magis iudicia nostra torquemus quam ubi remotis utilitatibus solum ante oculos honestum stetit. Sen. *Ben.* 4. 11. 5

See also Cic. *Orator* 207, *Cat.* 4. 8, *Tusc.* 4. 54, *ad Brut.* 13. 2, *Brut.* 295, *fam.* 7. 11. 3, Suet. *Caes.* 49, Apul. *Met.* 1. 20.

Removeo means 'to leave out of consideration, not to take account of, to imagine away'. The ablative absolute is conditional, 'if you think away . . . for the moment'. Cic. *Off.* 157 (quoted above) might indeed have been at the back of St. Augustine's mind when he wrote *remota itaque iustitia . . .*

South Moreton, Didcot (Berkshire), Manor Cottage

REVIEWS

Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition.* New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1960. Pp. 126.

If by Gnosticism we understand a religious movement that proclaimed a mystical esotericism for the elect based on illumination and the acquisition of a higher knowledge of things heavenly and divine, then Judaism certainly has produced its own shade of Gnosis. Scholars have been remarkably reluctant, or, rather unwilling to allow that Gnostic tendencies may have developed in the very midst of Palestinian Judaism itself. But there exists a whole chain of Hebrew and Aramaic texts, known as the *Hekhaloth Books* and preserved, not on the outer fringes of Judaism, but in circles highly conscious of their attachment to Pharisaism, which bear witness to the existence of Jewish Gnosticism. Most scholars have continually underrated the antiquity of these texts, thus precluding their correct evaluation. In fact Dr. Scholem admits that he himself was not radical enough in his now famous book *Major Trends in Jewish Mysticism.* He is now able to prove that the main themes of Jewish Gnosticism, to wit, the description of the ascent to heaven, the celestial hymns, and the doctrine of the mystical "body of God", must be ascribed to either the Tannaitic or the early Amoraic period.

Two questions may be asked then: did there exist a pre-Christian Jewish Gnosticism that served as a point of departure for early Christian heresies, and had such Jewish Gnostic teaching already introduced the differentiation between the highest unknown God and the Demiurge, identified with the God of Israel? The answer to the first question is in the affirmative. Scholem shows scholarly and with great learning that the documents of Christian Gnosticism presuppose some basic conceptions of Merkabah Mysticism, as expounded in the *Hekhaloth Books*; and he has some caustic remarks on certain scholars, who have been looking far and wide to establish the Iranian source from which it all has come. On the other hand he is rather reluctant to admit that the Dead Sea Scrolls have a specifically Gnostic, *or even pre-Gnostic* character: it is true that "tholedoth" is used there in the technical sense of "nature", as in a chiromantic text of Jewish Gnosticism (and this, we add, is important for the Gnostic conception that three *natures* were born from Adam, *Exc. ex Theodoto* 54,1). But according to the author it still remains to be seen whether there is any relationship between these Essenes and the Jewish Gnostics.

Scholem acutely proves that St. Paul must have been familiar with the terminology of Merkabah Mysticism, when he spoke about his ascent to the Paradise in the third heaven. Did he notice that St. Paul was compelled to do so by opponents from Palestine, who speak about their own visions? This makes it probable that such extatic experiences were highly appreciated in some quarters of the primitive community of Jerusalem and furnishes another proof that this mysticism did indeed originate in Palestine at a very early date. I would have liked to hear the author's opinion on the "philosophy" of the Colossians, their cult of the angels and what is meant with the mysterious words *ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων* (2,18). Are these Colossians who remain faithful to certain prescriptions of the Law and at the same time have visionary experiences another proof of the existence of Jewish Gnosticism?

In any case, their heresy, and other heresies mentioned in the *Pastorals* and other later writings of the New Testament did not know of any differentiation between the unknown God and a lower Demiurge. They thus confirm the view of Scholem, vigorously defended against Dupont Sommer, that Jewish Gnosticism remained strictly monotheistic.

I do not quite understand why the author is hesitant to admit that the *Gospel of Truth* does not mention a distinction between the highest God and the Creator. But even if this Gnostic dualism were presupposed, can there be any doubt that the speculations on the Name, contained in this writing, ultimately go back to the apocalyptic and esoteric lore of the Jews for whom the Gnosis of the Name was of paramount importance? Scholem himself quotes a Jewish mystical text, according to which the whole world is sustained by the letters of the Name. The same, however, is found in a magical papyrus (Preisendanz, *P.G.M.*, 1, p. 38), which was no doubt influenced by the above mentioned Jewish conception. Now, in the *Pastor* of Hermas (Sim. IX, 14,5) it is stated that *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει.* J. Ponthot, *Le "Nom" dans la théologie des Pères Apostoliques*, Louvain 1950, p. 89, rightly observed that this conception is akin to the Jewish theme of the "rôle cosmogonique du Nom". This was said before the discovery of the *Gospel of Truth* and before the startling revelations of prof. Scholem. In the light of the new material it has become much more probable that Hermas, and Valentinus the Gnostic, were familiar with Jewish traditions about the Name. Dr. Scholem has conclusively shown that the documents of Valentinian Gnosticism, especially the *Excerpta ex Theodoto*, betray the influence of Jewish esoteric teachings. He does not consider the possibility that these views had been transmitted by Jewish Christians from Palestine, but rather believes that they

were introduced by Jewish converts. The essential thing, however, is that there can be no doubt about the Jewish origin of these Gnostic conceptions. But then it becomes even more probable than before that the Valentinian speculations on Christ as the *κύριον ὄνομα* of God came from the same source.

On page 72 the author states that Yaldabaoth, "having the face of a lion", is to be identified with the angel Ariel, "the lion of God". Not only Celsus, but also the *Apokryphon of John* (37) tells us that Yaldabaoth has the face of a lion. Scholem is very sceptical about the current etymology of Yaldabaoth as "child of the chaos". I agree with him: the variant *ἰαλδαζάω*, to be found in the magical papyri (*P.G.M.*, 1, 1190), makes it probable that it is just a mystical name without any etymology. For the esoteric conception of the Ogdoas, so important for Jewish mysticism, we may compare *Corpus Hermeticum* 13,15. Moreover, it seems probable that the Jewish heretics called "Meristai" by Justin Martyr have nothing to do with Gnostic dualism (V.C. XII, 1, p. 19–26). And finally I agree with Scholem that the *Pistis Sophia* and, especially, the books of Jeû contain many Jewish esoteric teachings, but I cannot believe that these Coptic Gnostic sources originate in the Valentinian school (p. 33). Walter Till has shown that they presuppose the *Apokryphon of John* and belong to the so-called "vulgar Gnosis" of Egypt. But these are only minor criticisms of a great book that is bound to have wide repercussions.

One is left wondering to what extent the synoptic tradition bears witness to the existence of an esoteric tradition among the Pharisees. The *Gospel of Thomas*, logion 39, as well as the Pseudo-Clementine writings observe that the Pharisees have received the Keys of the Kingdom of God (namely the Gnosis or knowledge of the interpretation of Scripture handed down by Moses), but have hidden them. Is this another allusion to the esoteric tradition of the Pharisees? And what about John 12,41?

Bilthoven, Noord-Houdringelaan 32 G. QUISPEL

A. J. Vermeulen, *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*. Nijmegen, Dekker en van de Vegt, 1956 (Latinitas Christianorum Primaeva, Fasciculus XII). Pr. fl. 12,50.

In this extensive study the author describes, as he says himself, "the encounter of the classical *gloria* with the biblical *δόξα*", a term which translates the Hebrew *kabod*. The first chapter is a short study on the meaning of this Hebrew term and its translations in the Greek text of the bible, the Vetus Latina and the Vulgate. The second chapter opens with a brief survey of the use of the pagan term *gloria*. According to the author, the evolution

of this use is, in fact, a deterioration. In its final stage, *gloria* is said to be reduced to the vague and general notion of an honourable reputation given by many or all and enjoyed by persons or things (p. 36). The author is less clear about the initial stage. He maintains that in ancient Rome *gloria* was not so much a heroic as an ethical concept, that it was attained by outstanding acts of courage and valour, and that it was intimately bound up with the interests of the *gens* and the *respublica* (p. 29). Yet he fails to explain what its actual meaning was; at the end of his survey, when indicating the 'precise meaning' of *gloria* in ancient Rome, he uses the term 'glory' in his definition, thus leaving the reader in the dark (p. 36). On the same page he declares that the esteem in which a person is held by others is extrinsic to the notion of glory. If I am not mistaken, the author means to say that in ancient Rome the term *gloria* designates not the honourable fame of a person but his ethical worth or greatness; not something extrinsic, added to his person from without, but intrinsic, belonging to himself. It is true, moreover, that in several texts *gloria* is the equivalent of *virtus*, but to say that the esteem in which a person is held by others is extrinsic to the notion of glory is, in my view, an exaggeration. It is, moreover, astounding that this thesis is defended by one who, on the question of the etymology, follows the theory of Ribezzo for whom *gloria* is derived from the root *gno* through the intermediate stage of **gnoria*. The derivation of *gloria* from the root *gel* (=to shine), defended by A. D. Leeman, *Gloria*, Rotterdam, 1949, is by far the most probable. One wonders why the author is silent about this derivation, which really suits his theory on the meaning of *gloria* in ancient Rome much better. The old concept of *gloria*, in any case, contains an extrinsic as well as an intrinsic element.

In the remaining part of the second chapter, the author sketches how the classical concept of *gloria* was carried over into early-Christian Latin. He speaks of the rise of a new Christian concept of glory, its newness being, that it does not signify fame or renown in the eyes of the pagans, but in the eyes of God and one's fellow Christians (p. 2). Clearly this is the continuation of the debased concept of *gloria*. But it may be asked, "Is the question in whose eyes one earns renown or glory so important here that one can speak of a really new concept?" I believe there is more reason to speak of continuity from the classical to the Christian concept. If this is true, the texts treated in this chapter appear in a different light and require a different approach.

Chapter three deals with the influence of the biblical concept of *gloria*, *i.e.*, the splendour and greatness of God, of Christ and man's participation in this divine glory, as found in early-Christian

Latin. The author discusses, as in the previous chapter, the relevant texts of Tertullian, Cyprian, Ambrose, Augustine and Leo the Great. The evolution of the concept is compared with the cognate terms *claritas* and *maiestas*. This is undoubtedly the most valuable part of the study. However, it would have been desirable that the author had brought this biblical idea of *gloria* in connexion with the 'intrinsic' element in the classical concept; both indicate an internal perfection of persons (though different ones), and this agreement may have been the reason why the biblical concept was translated in this way. So "the encounter of the classical *gloria* with the biblical *δόξα*" was not an encounter of two completely different notions but of two connatural ones.

The second and third chapters conclude with some remarks on the symbols of glory in early-Christian works of art. Eight plates illustrate the well-printed book.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Joseph Barbel, *Aurelius Augustinus. Enchiridion. De fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe.* Serie Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960. 255 SS.

The series "Testimonia" intends to publish texts from the period of ancient ecclesiastical history, together with a translation and commentary. This first volume gives us St. Augustine's *Enchiridion.*

An introduction deals with the contents, gives an appreciation, and mentions editions, translations and relevant literature. The text is on the left side page and the translation on the right side; the commentary is found in footnotes and appendices at the end of the book. Before the index there is first a list with the datation of each of St. Augustine's works, together with the title, volume of the edition of the Maurini, of the Corpus Script. Eccles. Latin, of the Patrologia Latina and finally of existing German translations. The dates reflect the views of the Bibliothèque Augustinienne, H. I. Marrou and M. F. Sciacca, side by side for comparison.

The introduction really introduces in many ways the *Enchiridion* to the reader. In the section of Dutch translations Barbel also mentions: A. Sizoo, *Aurelius Augustinus, Libri de fide, spe et caritate sive Enchiridion*; *De catechizandis rudibus* (Scriptores christiani primaevi 3; Den Haag 1947). This should have been mentioned under the heading: editions of the *Enchiridion*, for this book gives no translation.

The editor says that he gives the Latin text of the edition of the Maurini. The critical apparatus has been limited to a few variations, indicated by M(Maurini) and K(Krabinger). However,

it is evident to the attentive reader that Barbel often deviates from the Maurini, when K is supported by O. Scheel's edition of the *Enchiridion*.

In cap. 31 Barbel writes: "in Christo", though M has "in Christo Jesu". In this context the critical apparatus neglects to indicate that K has been followed.

In cap. 67 Barbel prefers "puniti", though M and K read "puniri". The critical apparatus does not indicate that, contrary to M and K, Scheel's translation has been followed.

In cap. 112 Barbel reads: "et sic ibunt". The apparatus should have stated that M gives "et ibunt" and K with S "sic ibunt".

It seems to us that in this edition the German translation is the weakest part. Though agreeable to read, it sometimes tends not to translate everything, e.g. in cap. 68 (p. 128): "quamvis doleat, cum amittit" has not been translated. The same in cap. 101 (p. 170): "id ipsum quidem, sed ipse per eos bona, illi autem mala voluntate fecerunt" is rendered by "Sie taten zwar beide dasselbe, doch führte er es durch aus seinem guten Willen, sie aber aus ihrem bösen Willen heraus". We miss again two words: "doch wirkte er *durch sie* aus seinem guten Willen".

Somewhere else the translation is not accurate, as in cap. 62 (p. 119): "praedestinatus" should be "vorherbestimmt", not "bestimmt".

Sometimes the translation goes wrong: the conclusion of cap. 60 has the Latin text: "Et ipsa huius rei difficultas ad hoc est utilis, ne sit spes sibi quisque, aut homo alter alteri, sed deus suis omnibus". Barbel gives this translation: "Einen Nutzen bringt diese kritische Lage mit sich, dass nämlich niemand seine Hoffnung auf sich selbst oder einen anderen Menschen, sondern in all seinen Anliegen allein auf Gott setzt". We would translate: "Einen Nutzen bringt diese kritische Lage mit sich, dass nämlich niemand seine Hoffnung auf sich selbst setzt oder einer auf den anderen, sondern dass Gott die Hoffnung aller der Seinen ist".

Cap. 71 (p. 128): "qui iam patri tali regenerati sunt ex aqua et spiritu" is translated: "die aus einem solchen Vater aus dem Wasser und dem Geiste wiedergeboren sind". We prefer: "für einen solchen Vater".

In our opinion the best part of this edition is the commentary. It gives excellent surveys of the principal problems of the *Enchiridion*, as well as references to modern literature about these subjects. The Dutch reader misses references to Dutch writings on the subject, though at least Waszink's edition of Tertullianus' *De anima* is mentioned.

The commentary mentions little protestant literature. The big, but older manuals of A. von Harnack and R. Seeberg have been

mentioned besides publications, which are not of recent dates of a.o. F. Loofs and H. Windisch.

Within the scope of Barbel might also have been mentioned by cap. 92 (p. 156) the article *Mors secunda* of Joseph C. Plumpe in *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.* Gembloux 1951.

In note 101 (p. 226) Barbel says about the doctrine of Pelagius: "Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird zu einem Vertrag zwischen zwei freien Persönlichkeiten. Christus ist dabei eher nur Vorbild, das man nachahmen kann und muss. Er ist nicht mehr der einzige Erlöser der Menschen, auf den alle hin- und angewiesen sind. Augustin zieht die berechtigte Folgerung, dass damit das Geheimnis des Kreuzes entleert werde (De nat. et grat. 40, 47)".

Meanwhile the critical reader may on this point also have his suspicions about the author himself. In cap. 36 St. Augustine sees the person of Christ as the example of grace by justification, bestowed on people without preceding good works. "Unde naturae humanae tanta gloria, nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligant homines per eandem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factum est, ut homo Christus nullum habere posset peccatum?" It is remarkable that the grace revealed in the incarnation of Christ, has here been made subordinate to the grace, manifested in the justification of the sinner.

In note 5 (p. 27) Barbel quotes St. Augustine's words from C. epist. fundam. 5: "Ich würde wahrhaftig dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bewegen würde". Barbel amplifies: "Den Irrlehrern gegenüber, welche die Autorität der Kirche ablehnen, setzt Augustin selbst oft die Schrift allein ein, und er sucht sie von hier aus zu überzeugen". Here Barbel in our opinion has paid too little attention to the context in the essay against the Fundamental Epistle of the Manicheans. In it the position of the Church is laid less stress on than Barbel suggests. In the first place: in it St. Augustine ascribes his own conversion in the first place to the work of the Christ the Physician, who called forth in him the inner conviction under the influence of the Bible. The church is not mentioned in that connection.

In the second place: next St. Augustine proposes to argue with the Manicheans, as if neither of the two parties had found the truth. Then in cap. 5 St. Augustine does not speak of himself, but he plays the part of one, who does not know the truth yet, but lives only by authorian faith. In that context occurs the text of the quotation which Barbel gives. Barbel treats this locus too much as a course of action of St. Augustine himself, and therefore the conception of Church is too heavily stressed.

So though there are mistakes in this new edition of the *Enchiridion* and one would be inclined to say some things differently, Barbel has published a useful book. The commentary invites to further study and we must be thankful to the author for his work.

Hilversum, Vaartweg 95 L. J. VAN DER LOF

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. Herausgegeben von W. Schneemelcher. I. Die Erscheinungen des Jahres 1956. Berlin W 35, Walter de Gruyter & Co., 1959. Pp. XXVIII + 103. II. Die Erscheinungen des Jahres 1957. *Ibid.* 1959. Pp. XXX + 115.

The appearance of a special patristic bibliography will be welcomed by all students of early Christianity, for even *L'Année Philologique* (*APh*), however rich in contents, cannot give a really exhaustive information on the publications in this field of research.

The *Bibliographia Patristica*, the first two volumes of which we have to review, was projected during the 2d. International Conference on Patristic Studies at Oxford in 1955, and is edited by W. Schneemelcher (Bonn) in cooperation with scholars of various nationalities and confessions. Its *terminus ad quem* is the 2d. council of Nicaea for the East and Ildefonsus of Toledo for the West.

The list of abbreviations, which in vol. II is already longer than in vol. I, shows the enormous mass of materials worked up by the editors. As far as I see, no periodical of major importance has been overlooked, although it cannot be said that completeness has already been attained (periodicals like *L'Information Littéraire*, *Bonner Jahrbücher*, *Greece and Rome*, *The Phoenix* should not have been left out of consideration). As to the abbreviations themselves I feel obliged to raise an objection. Since the *Bibl. Patr.* partly covers the same ground as *APh* and, therefore, many periodicals are included in both bibliographies, it would have been only natural to strive for uniformity and to adopt those abbreviations which have come into general use through *APh*. However, we find a great number of titles abbreviated in a way which differs (sometimes widely) from that of *APh*. This is not only irritating but in some cases really embarrassing, for instance, when *REA* is used for the *Revue des Études Augustiniennes* (instead of the *Revue des Études Anciennes*) and *APh* denotes . . . the *Archives de Philosophie*. So for practical reasons, to mention only these, it is to be hoped that in future the editors of the *Bibl. Part.* will conform to the older and generally known system of the French bibliography. A few minor mistakes: the plural of the adjectives in *Bulletin de théologie anciennes et médiévales* is incorrect; *The Classical Journal* has been unjustly

deprived of its article; the *Classical Weekly* has changed its name into *Classical World* since 1957.

The bibliography itself has the following sections: I. Generalia – II. Novum Testamentum atque Apocrypha (quoad textum eiusque traditionem et criticam) – III. Auctores (editiones, quaestiones, dissertationes, commentarii) – IV. Cultus – V. Iuridica, symbola – VI. Doctrina auctorum et historia dogmatum – VII. Patrum exegesis Veteris et Novi Testamenti – VIII. Recensiones, each section having been divided into several subsections. This arrangement is clear and makes it possible to class all publications in a way which makes them easy to find. An exception, however, must be made for the subsection I.5.c), which includes *Opera ad argumenta philosophica, linguistica similiaque spectantia*. The works which are brought together under this heading do not, I think, show sufficient similarity to make a distinction impossible and irrelevant (e.g., *opera philosophica, op. linguistica, varia*). Also the arrangement of the section dealing with the individual ecclesiastical writers is not fully satisfying: editions, commentaries, translations, and studies are listed indiscriminately according to the alphabetical order of the names of their modern authors. Here the system of *APh* seems preferable, which mentions editions, commentaries, and translations first, and monographs and articles after. On the other hand, the *Bibl. Patr.* has the advantage of *APh* by bringing together reviews in a separate section. This practice, made possible by the numbering of each title, removes the necessity of mentioning a book in more than one volume. The editors have justly paid much attention to cross-references, when a book or article can be grouped under various headings.

Exhaustiveness and reliability are the fundamental requirements which a bibliography has to meet. As in this respect a final judgment can be given only after a long and intensive use, I have limited myself to an examination of the data on Tertullian. I looked in vain for the following articles: C. Tibiletti, *Seneca e la fonte di un passo di Tertulliano*, RFIC 35 (1957), 256/60 (on *an.* 41, 1/3); I. Martin, *El impacto de la Iglesia naciente en la politica romana*, Arbor 37 (1957), 13/28 (on *apol.* 5, 1/2); C. Cecchelli, *Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo*, Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni (Milano 1956), 1, 351/62 (defending the credibility of Tert.'s testimony, in *apol.* 5, 1/2, of Tiberius' favourable attitude towards the Christians). A. G. Amatucci's article *Gli Acta martyrum e una Passio del tempo di Settimio Severo* (Studi Calderini-Paribeni, 1, 363/7), vindicating Tert.'s authorship of the *Passio Perpetuae et Felicitatis* is found under neither of the two headings where it was to be expected. The same holds for J. Pépin, *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, REAug 2

(1956), 265/94, which should have been listed either under Tert. or under Augustine or Eusebius. References to the articles by J. B. Bauer (1956, nr. 281) and A. Quacquarelli (1957, nr. 313) are wanting. The title of the article by E. Benz, *Creator spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore*, Eranos Jb 25 (1956), 285/355, is not given anywhere, although parts of it are found under the studies on Tert. and Montanus (is it permissible to consider the latter as a writer?).

From all this we may conclude that these first volumes are certainly not *omnibus numeris absoluta*. But it is practically impossible to avoid mistakes in starting on such a laborious task. Besides, the introduction shows that the editors themselves are conscious of the fact that their work is not yet perfect. So we may trust that they will strive for and increasingly succeed in making the *Bibl. Patr.* the faultless and indispensable instrument which it is intended to be.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

A. H. Armstrong and R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*. London, Darton, Longman and Todd, 1960, 162 pp.; 15s.

The authors discuss the 'dialogue' between Christianity and Greek philosophy. By this term dialogue they do not mean the polemic between Christians and pagans but 'rather the dialogue which went on in the minds of Christians who came to the Bible and the teachings of the Church with minds already trained in and full of Greek philosophy, or turned to read the philosophers with minds already formed by Bible and Church'. The book is chiefly concerned with the first period of this dialogue, which, meanwhile, with regard to Aristotelism did not begin until the thirteenth century.

In chs. 1–5 A. H. Armstrong treats successively on 'God and the World', 'God's Transcendence and Infinity', 'The World of the Ideas', 'The material Universe' and 'The Nature and Destiny of Man'. These sketches are clear and fascinating, as could be expected of so competent an author, especially because of his acquaintance with Plotinus.

Chs. 6–10 are by R. A. Markus, lecturer in Medieval History. He skilfully discusses, first, the influence of the Greeks on the Christians in their reflecting on knowledge, to which Christianity did not bring any special, new view or doctrine. The contrary, however, must be said of the subject of the seventh chapter, 'Love and the Will', where we find a very interesting discussion on *eros* and *agape*. In the vast field of morality the author singles out the question of

'Reason and Conduct'. Subsequently, he explains the relations and differences between the Greek and Christian views on 'Time, History and Eternity'. Finally, he turns to the central problem of 'Faith and Philosophy'. Mr. Markus focuses attention upon Western Christendom and primarily upon Augustine and Thomas Aquinas, although in the last chapter the doctrines of Justin, Tertullian and Irenaeus are not overlooked.

To write a book of this kind requires much courage. In treating so vast a subject-matter one has to be concise on every page. We are thankful to the authors for this book. For many it will be an excellent guide for reflection on history – an indispensable need for a *animal historicum* – and on the eternal problem of the relationship between faith and reason.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.

Aurelius Augustinus, Der christliche Kampf und Die christliche Lebensweise. Übertragen von P. Andreas Habitzky OESA, eingeleitet und erläutert von P. DDr. Adolar Zumkeller OESA. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1961, XXIX, 85 pp. Pr. DM 12.–.

Jean Beaujeu, L'Incendie de Rome en 64 et les chrétiens (Collection Latomus, Vol. XLIX). Latomus, Revue d'Études Latines, 61, Avenue Laure, Bruxelles-Berchem, 1960, 48 pp. Pr. 75 F.

P. Courcelle. L'Entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes (Biblioth. des textes philos.). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1960, 183 pp.

Oscar Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. 2. umgearbeitete und ergänzte Auflage. Zürich/Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, 287 pp. Pr. sFr. 24.80.

Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique. Introduction par Gustave Bardy (†). Index par Pierre Périchon s.j. (Sources chrétiennes No. 73). Paris, Les éditions du Cerf, 1960, 336 pp. Pr. 24 NF.

Monumenta Musicae Byzantinea. 1. Transcripta, Vol. VII. The Hymns of the Pentecostarium. Transcribed by H. J. W. Tillyard. Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1960, XXXIV, 174 pp. Pr. Dan. cr. 35. – 2. Subsidia, Vol. IV. Miloš M. Velimirovič, Byzantine Elements in Early Slavic Chant. Pars principalis, XII, 140 pp. Pars suppletoria, 8 pp., LXXV pp. of comparative charts of neumatic notation, 12 pp. of photolithography of manuscripts. *Ib.*, *id.*, 1960. Pr. Dan. cr. 50.–.

Wilhelm M. Peitz S.I., Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik. Bearbeitet und herausgegeben von Hans Foerster (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 33). Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, XVI, 533 pp.

Tyrannii Rufini Opera, recognovit Manlius Simonetti (Corpus Christianorum, Series Latina, XX). Turnholti, Typographi Brepols editores Pontificii, 1961, XX, 346 pp.

Antonio Salvatore, L'Epigramma Damasiano "In laudem Davidis,, (Collana di Studi Latini diretta da Vittorio de Falco e Armando Salvatore, II). Napoli, Liberia Scientifica Editrice, 1960, 103 pp. Pr. L. 1200.

Antonio Salvatore, Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio Nazianzeno (Collana di Studi Greci diretta da Vittorio de Falco, XXXIII). Napoli, Libreria Scientifice Editrice, 1960, 83 pp. Pr. L. 1300.

Josef A. Sint, Pseudonymität im Altertum (Commentationes Aenipontanae XV). Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1960, 166 pp.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Indici dei volumi I–XXX. Roma, Cesare Marzioli editore, 1961, (Vol. XXXI, fasc. 1).

THE MYSTERY OF MARRIAGE IN THE GOSPEL OF PHILIP

BY

ROBERT M. GRANT

In the Old Testament one of the most striking analogies provided to the relation of God with Israel is derived from human marriage. This analogy does not come as a complete surprise when one recalls the importance of marriage in the patriarchal narratives and in the story of creation. The prophet Hosea did not entirely lack precedents when he acted out a parable of the relation of God to Israel in his marriage to the faithless Gomer. God loves Israel as a husband loves his wife; and in Hosea's parabolic action this love was revealed as established in grace rather than based on works. Among some of the rabbis the covenant at Sinai was treated as God's wedding with Israel [1]. It is significant, however, that in Judaism only God was the husband. Neither Moses nor any messianic figure ever took his place [2]. The Philonic allegories of the union of the soul with the Logos, or even with Wisdom, the "daughter of God," seem to be the product of an individual's exegesis and they refer to individuals, not to a community [3].

In two Matthaean parables, those of the Wedding Banquet (22:2–14) and the Wise and Foolish Virgins (25:1–13), the coming reign of God is portrayed as a wedding, but is by no means clear that Jesus is the bridegroom. On the other hand, according to Mark 2:19 (and parallels) Jesus referred to himself as a bridegroom and stated that the "sons of the bridechamber" could not fast while he was with them. The Gospel of John tells us how Jesus "manifested his glory" at the Wedding in Cana (2:1–11), and we learn that John the Baptist described himself as "the bride-

[1] E. Stauffer in *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, 652.

[2] J. Jeremias, *ibid.*, IV, 1094–95.

[3] H. Liesegang in Pauly–Wissowa, *RE*, XII, 1076–77; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New York, 1940), 90–95.

groom's friend", while Jesus himself—"he who has the bride"—was her husband (3:29).

This kind of imagery is clearly intimated in several Pauline epistles and is most fully worked out in Ephesians. In 1 Corinthians 6:15–17 Paul argues that while union with a prostitute means becoming one body with her, uniting with the Lord means becoming one spirit with him. The analogy of marriage is clearly implicit here, especially since Paul cites Genesis 2:24, "the two shall become one flesh." More explicitly, in 2 Corinthians 11:2 Paul writes, "I betrothed you to Christ to present you as a pure bride to her one husband." Christ has taken the place of God at Sinai; the apostle has assumed the rôle of Moses [4]. Again, in a rather confused analogy in Romans 7:2–4 one thing, at any rate, seems to be clear: the community was once wedded to the law and therefore to sin, but with the husband's death she is now free to belong to another, i.e. to Christ [5]. In Ephesians 5:22–33 the prophecy of Genesis 2:24 is described as "a great mystery" and is referred not only to Christ and the church but also to Christian marriage in general. Schlier has argued that this passage is clearly Gnostic in origin, but as Percy points out the parallels from other Pauline epistles suggest that it is Pauline in nature [6]; in turn, Paul's own ideas can be most simply explained in relation to the Old Testament as interpreted in the light of the work of Christ.

In Jewish–Christian apocalyptic the image of Christ as the husband of the church was strongly favored, for in the book of Revelation we frequently encounter "the wedding of the Lamb" (e.g., 19:7–8). And it may be the case that from such circles this image came to be developed in the direction of Gnosticism. The anonymous homily known as 2 Clement treats the church as spiritual and pre-existent, and reflects a semi-Gnostic kind of exegesis when it interprets Genesis 1:27 (God made man male and female) in relation to Christ and the church (2 Clem. 14) [7].

[4] Cf. Jeremias, *op. cit.*, 1098.

[5] Cf. C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (New York, 1932), 100–1.

[6] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen, 1930), 60–75; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1946), 327–28.

[7] J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris, 1958), 326–39.

Thus the first creation story in Genesis speaks of the union of Christ and the church; the second one refers to their temporary separation and their eventual reunion.

In circles more fully Gnostic the picture of marriage was still developed in relation to the Old Testament image. Thus the Gnostic writer Justin, retelling the story of mankind, stated that when Elohim "planted a garden" in Eden, what really happened was that he took Eden as a bride—and Eden, he said, was also known as Israel [8]. Other Gnostics may have gone farther in reinterpreting the Old Testament. It may be that when Simon Magus took the ex-prostitute Helena as his bride, he was reenacting the marriage of Hosea and Gomer. A person who regarded himself as Father, Son, and Holy Spirit could justify his action as the realization of prophecy [9].

It was among the Valentinian Gnostics, however, that most was made of marriage as a mystery. The term "mystery" was, of course, not exclusively Christian in origin; Graeco-Roman writers speak of marriage as a mystery in the sense that its hidden rites resemble cultic actions [10]. But the Valentinian ideas seem to be closely related, at least verbally, to New Testament expressions, and their doctrines show us at least one kind of interpretation which was made of the New Testament data.

First of all, the Valentinians retained the idea that perfect marriage was eschatological. At the end of the world-process, when the whole "spiritual seed" is perfected, their mother Achamoth (Wisdom) will enter the Pleroma and receive the Savior as her bridegroom; there will be a union of the Savior with Wisdom-Achamoth. This, the Valentinians, said is the bridegroom and the bride mentioned in the New Testament; the "bridechamber" is the whole Pleroma (of aeons) above [11]. The destiny of "spirituals"

[8] Hippolytus, *Ref.* 5, 26, 2 and 36; cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959), 19–26.

[9] On Simon cf. Grant, *op. cit.*, 70–96.

[10] E.g., Aristaenetus, *Ep.* 2, 7 (p. 163 Hercher); Clement, *Paed.* 2, 96, 2; Plutarch, *Amat.* 23, 6; the Hermetic *Asclepius* 21 (p. 322, 12 Nock-Festugière, with their note).

[11] Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 7, 1 (p. 58 Harvey); cf. Clement, *Excerpta ex Theodoto* 64; A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon* (Cambridge, 1897), fr. 38, 3.

is the same as that of their mother. Their souls are the equivalent of "wedding garments" (Matt. 22:12); they go to the wedding banquet (Matt. 22:2–14), where the master of ceremonies and the friend of the bridegroom are present (John 2:9, 3:29). After they put off their souls and become intelligent or pure spirits, they will be given as brides to the angels about the Savior. Literally, the gospels say that there is no marrying in heaven, but the Valentinians understood that being like or equal to angels (Luke 20:36 and parallels) was really marriage [12]. Such a heavenly, spiritual union will be the Pleroma or Fulness of Joy and Rest: it is obviously the Fulness of Joy because according to John 3:29 John the Baptist said that his joy was made full! [13]

Valentinian eschatology is thus based on that of the New Testament but emphasizes ideas which in the New Testament play a subordinate part, combining these ideas with the myth of the fall and restoration of Sophia and the spiritual beings by nature related to her. Because of the Valentinians' concern with eschatological marriage they created a rite of initiation which, whatever it may owe in form to pagan "sacred marriages", was clearly an anticipation of the spiritual marriages to come. Irenaeus tells us that some of them constructed a "bridechamber" and performed a mystical initiation, using special formulas; the rite consisted of a "spiritual marriage after the likeness of the unions above". He quotes one of the formulas used in the ceremony. "Adorn yourself as a bride awaiting her bridegroom, so that you may be what I am and I may be what you are. Place the seed of light in your bridechamber. Receive the bridegroom from me and contain him and be contained by him. Behold, grace has come upon you" [14]. New Testament allusions are fairly obvious. The "bride" waiting for the "bridegroom" reminds us of Revelation 19:7 or 21:2. "Behold, grace has come upon you" looks like the words addressed by the angel to the Virgin Mary (Luke 1:28–35), with all the references to the conception of Jesus removed. And it may even be that "the seed of the light" could be justified by the expression "the fruit of the light" in Ephesians 5:9: if there is a fruit, there must be a seed.

[12] Clement, *Excerpta* 22, 3.

[13] *Ibid.*, 63–65; for "rest" cf. Brooke, *op. cit.*, 12, 3; 31, 5; 32, 9.

[14] Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 13, 3 (p. 183 Harvey).

Whatever the sources of the formula may be, the nature of the rite is not altogether clear. According to Irenaeus, spiritual marriage was not very spiritual. Some of the female initiates afterwards became pregnant [15]. It is not certain, however, that this was the ordinary result of such an initiation; Irenaeus may be describing isolated cases of abuse rather than the ordinary rite. We can say with some certainty that the rite represented an anticipation of the eschatological union between the spiritual Gnostics and the angels.

But if, as Irenaeus says, the Gnostic was expected to meditate incessantly on "the mystery of union" [16], we should expect that the line between future realization and present behavior would be somewhat blurred. When these Valentinians stated that "fleshly things are for the fleshly and spiritual things are for the spiritual" [17], it looks as if they were combining two Pauline phrases (1 Cor. 2:13 and 9:11) in a way which left the distinction confused. What was fleshly? What was spiritual? Since the Valentinians were not devoted to asceticism, they had to work out a moral theology in relation to their doctrine of different classes of men [18].

> Whoever is "in the world" (John 17:11) and has not loved a woman so as to unite with her is not "of the truth" (John 18:37) and will not attain to the truth.
>
> He who is "from the world" (cf. John 8:23) and unites with a woman will not attain to the truth because he possessed the woman with lust (Matt. 5:28).

The Gnostic, who is "from above", experiences love and expresses it in sexual union. The non-Gnostic, who is "from below", experiences nothing but lust. This doctrine is strikingly different from that of the second-century Christian writers whose works we possess. In general, these writers were concerned not with love and marriage but with marriage and reproduction [19]. Perhaps they

---

[15] *Ibid.*, 1, 6, 3 (p. 56).

[16] *Ibid.*, 1, 6, 4 (p. 57).

[17] *Ibid.*, 1, 6, 3 (p. 56).

[18] *Ibid.*, 1, 6, 4 (p. 56).

[19] Exceptions are provided in Theophilus, *Ad Autolycum* 2, 28, and Clement, *Paedagogus*.

were reluctant to venture into the more psychological areas in which the Gnostics were so much at home.

Thus far we have been discussing the background in terms of which we now proceed to look at some of the passages to be found in the new Coptic Gospel of Philip. This work, found at Nag-Hammadi in Egypt about 1945, was published photographically by Pahor Labib in 1956, and a German translation of it was published by H.-M. Schenke early in 1959 [20]. Contained in the same codex as the more famous Gospel of Thomas, it too contains a few sayings ascribed to Jesus, but much of it is concerned with Gnostic doctrines about the origin and nature of man, the sacraments of baptism, unction, and sacred marriage, and the nature of Gnostic eschatology. Of course all these subjects are often treated together; and the confusion with which Philip presents them may well be intentional. From his mélange we have extracted some sayings about the mystery of marriage in order to relate them to their contexts [21].

In the first place, the union which is represented in marriage reflects an archetypal unity. Here the Valentinians doubtless had in mind Genesis 1:26–27, with its statement that God made man after his image and likeness; "male and female he made them". There was an original androgynous unity which it is man's destiny to recover. So we read in Philip 71 (cf. 78),

> When Eve was in Adam, there was no death. When she was separated from him, death arose. Again, when they reunite and he receives her to himself, death will be no more.

The restoration is related to the indissolubility of marriage in P 79.

> The woman unites herself with her husband in the bridechamber. Those who have been united in the bridechamber cannot be separated again (*ouketi* – an allusion to Mark 10:18 and parallels).

---

[20] P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum* (Cairo, 1956); H.-M. Schenke in *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), 1–26; cf. H.-C. Puech in W. Schneemelcher–E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen I* (Tübingen, 1959), 197–99.

[21] My thanks are due to W. R. Schoedel for checking the Coptic text.

But in the case of Eve there was no real union in the bride-chamber, and therefore she was separated from Adam—still further (P 79). In other words, an ontological separation was succeeded by an existential one.

> First there was adultery, then the murderer [Cain]. And he was begotten in adultery, for he was the son of the snake (P 42).

Here we find an allusion to the old Gnostic myth, not ordinarily expressed by Valentinians, that the evil Ialdabaoth, in serpent form, actually seduced Eve and was the father of Cain [22]. It does not really seem related to Philip's system, though Gnostic teachers were not always averse to admitting details from the systems of others.

Perhaps Philip treated this old myth allegorically. P 112 seems to point in this direction. "Whomever the woman loves, to him those who are born are like; if her husband, they are like her husband; if an adulterer, they are like the adulterer." Thus far we are in the realm of physiology. But Valentinians naturally preferred to deal with psychological phenomena. "Often when a woman sleeps with her husband, but while her heart is with the adulterer with whom she is accustomed to unite, she bears the one whom she bears so that he is like the adulterer." The problem created by children who do not look like their parents had long ago been discussed by Empedocles, who had given an explanation much like that of Philip, though with a more elaborate psycho-somatic theory. His explanation was known in the Graeco-Roman world because it was preserved in manuals of philosophical doctrine [23]. We cannot be sure that the Valentinians had read such manuals; presumably this notion is what we call "popular", since we cannot trace its sources exactly. They went on to draw an exhortatory conclusion: "You who are with the Son of God, do not love the world but love the Lord so that what you bring forth may not be like the world but like the Lord!" This injunction

[22] Hippolytus, *Ref.* 5, 26, 22–23; Epiphanius, *Pan.* 37, 4, 4–5; 40, 5, 3; for a more allegorical version, cf. 2 Cor. 11:3.

[23] H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879), 423; cf. Soranus, *Gynaec.* 1, 10.

means, in relation to P 61, that the Gnostic must not love the "unclean spirits" which wish to unite with him in adulterous unions. These spirits will hold him fast if he is not loyal to the Bridegroom and the Bride which he has received from the "mirrored" (*eikonikos*) bridechamber, presumably at initiation.

This bridechamber is both eschatological and actual. It is a "mystery" which has already been received but is to be "fulfilled" in the future. We who are Gnostics have already become "sons of the bridechamber" (P 103, 127), or even "sons of the bridegroom" (P 122) [24]. Therefore our marriages have become symbols of the unions of spiritual beings above. The Matthaean parable of the Wise and Foolish Virgins ends with a cryptic eschatological saying: "No one knows the day" (25:13). But Gnostics know what this saying means (P 122).

> No one knows the day when man and wife unite, except themselves alone. For marriage in the world is a mystery for those who have taken a wife. If even the marriage of defilement is hidden, how much more is the undefiled marriage (cf. Heb. 13:4) a true mystery! It is not anything fleshly; it is pure. It belongs not to lust but to the will . . .

In its eschatological actuality this heavenly/earthly marriage is a mystery or secret, just as it is in Ephesians 5:32. But its secrecy is related in Philip not only to marriage as such but also to the secret holiness of the temple in Jerusalem. P 125 combines motives from Matthew and Hebrews in a genuinely allegorical way [25].

> The bedroom (*koitōn*) is hidden. It is the Holy of Holies (Heb. 9:3, BKL al). The veil covered it, so to speak, at first while God arranged the creation in order. But if the veil is torn and the inside is revealed, "this house will be left desolate" (Matt. 23:38 D lat Clement); or rather, it will be destroyed (Matt. 24:2). But the whole (inferior) Godhead will not depart from these places into the Holy of Holies; for it

[24] Matt. 9:15 according to Codex Bezae and Latin; so also Clement, *Excerpta* 79; on the text cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (ed. 2, Tübingen, 1910), 180–81.

[25] Cf. Clement, *Excerpta* 38, 2; Heracleon in Brooke, *op. cit.*, 13, 7.

> cannot be mixed with the unmixed Light and the [fault] less Pleroma, but it will be "under the wings" (Matt. 23:37) of the cross and its arms. This Ark (Heb. 9:4) will serve them for salvation, if the deluge gains power over them. If some are in the tribe of the priesthood, these will enter inside the veil together with the high priest (Heb. 6:19–20; 10:20). For this reason the veil is torn not only above—since otherwise it [the Holy of Holies] would open only for those above—nor will it be torn only below—since otherwise it would be revealed only to those below; but it is torn "from above to below" (Matt. 27:51; Mark 15:38).

It is impossible for us to tell whether these Gnostics were discussing human or spiritual marriage, or whether in their minds there as a significant difference between the two. Similarly it is hard to tell whether a passage which speaks of the union of the Father of the All with the virgin who came down below is historical or eschatological in intention. Probably it is expressed as past but really refers to the future; but we have already seen that in Valentinian thought such distinctions are hard to make. The saying is P 82.

> Is it permitted to express a mystery? The Father of the All united with the virgin who came down below. And a fire shone for them on that day. It revealed the great bridechamber. For this reason his [the Savior's] body, which arose on that day, came out of the bridechamber (Psalm 18 [19]:5–6). As he originated from the Bridegroom and the Bride, so Jesus directed the All into it [the bridechamber] through them [the Bridegroom and the Bride]. And it is necessary that each of the disciples enter into his rest.

In the very last part of the Gospel of Philip the result of this realized eschatology is clearly portrayed. P 127 shows what it means to be a Gnostic.

> If anyone becomes a "son of the bridechamber" he will receive the Light. If anyone does not receive it while he is in these places, he cannot receive it in the other place (cf. Luke 16:26). He who receives any light will not be seen nor can he

> be held fast. No one will be able to trouble him in this way, whether he lives in the world or leaves the world. He has already received the Truth in images, and the world has become the Aeon. For the Aeon already exists for him as Pleroma (fulfilment), and he exists in this way. It is revealed to him alone, since it is not hidden in darkness and night but is hidden in a perfect Day and a holy Light.

What the Gospel of Philip reveals to us is a highly significant picture of salvation as equivalent to marriage and of marriage as an archetype of salvation. The way of initiation was, of course, not for everyone. "The bridechamber will not be shared by animals or by slaves or by defiled women" (P 73); and "animals" are men controlled by material souls [26], just as "slaves" are those who have no part in Gnostic freedom. Such a picture of redemption seems to have been confined to Gnostics in the early second century, though after it was, so to speak, baptized (or rebaptized) by Clement and Origen it flourished among Christians in various modified forms [27]. Though the date of Philip is doubtful, the picture of the mystery of marriage certainly goes back to second-century Valentinianism, and it provides a valuable supplement to what we knew from the Fathers.

Perhaps the most remarkable supplement is given in what Philip says about the Lord and Mary Magdalene. Many Christian and Gnostic writers were impressed by what they found in the gospels about this Mary, who by the end of the second century was being identified with the sister of Lazarus (John 11:3) and with the woman who in Luke 7:36–50 expressed her love for Jesus [28]. They recognized that according to Matthew 28:9 and Mark 16:9 (a verse apparently part of Mark by Justin's time) she was the first witness to the resurrection. Obviously, then, Jesus loved her more than the other disciples; he often kissed her (P 55); she constantly accompanied him (P 32; cf. Mark 15:40–41). She became spiritually pregnant and perfect (P 31).

---

[26] Clement, *Excerpta* 50, 1.

[27] For Origen cf. A. Lieske, *Der Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster, 1938), 5–7, 61–67, 147–53.

[28] Cf. Origen, *Joh. comm.*, fr. 78, pp. 544–45 Preuschen.

Schenke has used these passages about Mary Magdalene in support of his claim that the basic mystery of Philip and of the Valentinians consisted of a holy kiss which the initiate received from the mystagogue [29]. He says that the rite cannot have been a "sacred marriage" because of the rejection of marriage, called "the marriage of defilement" in P 122. The evidence of Irenaeus seems to contradict this theory, as we have already suggested. It is obvious, however, that the holy kiss must have been included in the ceremony. Like other aspects of Valentinianism, this one was taken over from the Church. We first encounter it in the Pauline epistles and in 1 Peter [30]. None of the Apostolic Fathers mentions it, but this silence is accidental, for it reappears in Justin's first apology and flourishes thereafter [31]. We also find an allusion to it in the Odes of Solomon (28, 6–7), which are probably Valentinian, or at least Gnostic, in origin. "Immortal Life embraced and kissed me; from him the Spirit which can never die, since it is Life, originated in me." Gressmann aptly entitled this Ode "the kiss of life," since the kiss transmits the Spirit [32].

Should we wish to trace this practice back behind Christianity we should encounter a great deal of difficulty. Many older commentators cite two passages in Philo's *Questions on Exodus* which, in their opinion, proved that it came from the synagogue [33]. Now that we have Ralph Marcus's translation of these passages, we can see that they have nothing to do with the subject [34]. There is no evidence for a Jewish origin of the practice. Perhaps, as Hofmann suggests, it was a unique contribution made by the Christian Church itself. The new relationship of fellowship and love in the community was expressed in the holy kiss of peace.

Once more, the Valentinians were making use of Christian materials but were exaggerating some elements and neglecting others. They were laying unusual emphasis on the uniquely

[29] *Op. cit.* (note 20), 5.

[30] 1 Thess. 5:26, 1 Cor. 16:20; 2 Cor. 13:12; Rom. 16:16; 1 Pet. 5:14.

[31] *Apol.* 1, 65, 2; cf. K. M. Hofmann, *Philema Hagion* (Gütersloh, 1938), 94–144.

[32] E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (ed. 2, Tübingen, 1924), 461; cf. Hofmann, *op. cit.*, 87.

[33] *Quaest. in Exod.* 2, 78, 118.

[34] *Loeb Classical Library* (London, 1953), II, 128, 169.

Christian doctrine of the union of Christ with his Church and were "literalizing" the metaphors used by Christians [35]. With this emphasis they combined the uniquely Christian practice of the holy kiss, and thus produced a result quite out of harmony with the mind of the Church as a whole. In this respect their attempt reminds us of the Marcionite stress on what was novel in Christianity, at the expense of what was not so novel. Both sects emphasized the newness of the new and neglected the continuity of the old. This is one reason for the appeal which documents like the Gospel of Philip can make. It presents a fascinating picture of one aspect of early Christianity – perhaps neglected by others but here pushed to an extreme.

Chicago 37, Ill. 5728 Harper Avenue

---

[35] For an excellent discussion of "die Brautmystik in christlicher Überlieferung" see now O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (*Paradosis* XV, Freiburg, 1960), 37–62.

GERECHTIGKEIT – ODER ALMOSEN? (Mt 6, 1)

VON

WALTER NAGEL

Für Mt 6, 1 nennt die griechische Überlieferung die drei Nomina *δικαιοσύνη, ἐλεημοσύνη, δόσις*. Anscheinend ist die Lesart *δικαιοσύνη* endgültig gesichert, ein Votum für die Lesart *ἐλεημοσύνη* erscheint nicht probabel, die Lesart *δόσις* wird kaum erwähnt. Durch die Auswertung einer Analyse der Struktur von Mt 6, 1–18 und der Überlieferung dieses Textes erscheint aber ein Votum für *ἐλεημοσύνη* als gerechtfertigt.

1. Textausgaben, Exegesen und Übersetzungen haben sich zu Mt 6, 1 in der Gegenwart einhellig für die Ursprünglichkeit von *δικαιοσύνη* entschieden und bezeichnen *ἐλεημοσύνη* als spätere Lesart oder verkehrte Glosse (B. Weiß). Auch das NT nach Luthers Übersetzung, rev. Ausgabe 1956, hat anstelle des gewohnten „Almosen" nach Menge's Vorbild jetzt „Frömmigkeit" (Mt 1, 19; Lk 1, 6) gesetzt. Dagegen vertraten Luther, Calvin, Rosenmüller, de Wette u.a. aufgrund des textus receptus die Ursprünglichkeit von *ἐλεημοσύνη* und lehnten das auch durch die Vulgata bekannte *δικαιοσύνη* (justitia) als unrichtige Lesart ab. Bengel gab in seinem NT graece *δικαιοσύνη* als die nach seiner Meinung richtige Lesart, hatte dafür aber die Begründung weniger aus Handschriften als vielmehr aus seiner Exegese gezogen. In seinem Gnomon deutsch bleibt er bei „Almosen", entscheidet sich aber in der Erläuterung für „Gerechtigkeit". Er sieht darin das „Hauptthema" der Bergpredigt. Darum habe sich 6, 1 dem Wortlaut von 5, 6. 10.20 und 6, 33 einzuordnen. Hier wird also aufgrund einer exegetischen Vorentscheidung für eine Lesart eingetreten und die andere Lesart verworfen.

2. Dieses biblizistische Verfahren Bengel's wurde von allen modernen Exegeten übernommen, ohne daß sein Name genannt würde. In gleicher Weise wirkten die Textausgaben von Tischendorf (Sinaiticus prima manus), Westcott-Hort (Ms B) u.a. und ließen damit *ἐλεημοσύνη* als Lesart des schlechteren textus receptus, noch dazu von der Exegese abgelehnt, zugunsten von *δικαιοσύνη* zurück-

treten. Damit trugen aber zwei anfällige Kriterien zur gegenwärtig vertretenen Fassung von Mt 6, 1 bei. Denn die Orientierung von 6, 1 an den anderen, von Bengel genannten Versen ist im Interesse eines postulierten „Hauptthemas" der Bergpredigt erfolgt. Ein Hauptthema der Bergpredigt ist aber aus formgeschichtlichen Erwägungen nicht anzunehmen; und wenn es eines gibt, dann wäre es das „Reich der Himmel", nicht aber die „Gerechtigkeit". An der Gültigkeit der sog. großen Handschriften des 4. Jhdts zur Herstellung des Textes des NT sind so viele Zweifel geäußert worden, daß sich jedes Wort hier erübrigt. Die kommenden Textausgaben werden nach dem Text des 2. und 3. Jhdts fragen. Aus diesen Gründen ist die Lesart *δικαιοσύνη* nicht als unbedingt gesichert anzusehen. Vielmehr wird die den sog. großen Handschriften vorausgehende Überlieferung zu befragen sein.

3. Eine Analyse der Struktur von Mt 6, 1–18 sieht zunächst von V. 1 ab, weil seine Stellung im Text Gegenstand der Diskussion ist. Ferner sei von V. 7–15 als einer in sich formal und thematisch geschlossenen Gebetskatechese abgesehen. Der Text bietet dann drei Mahnreden zu Almosen, Gebet und Fasten. Diese Mahnreden sind zwar nicht in der Zahl ihrer Worte einander völlig gleich, aber seit jeher wurde die Gleichheit der Satzfolge und der Verwendung von Nomina, Verba und Adjektiva vermerkt und in den Kommentaren notiert. Jede Mahnrede besteht aus einem Vordersatz mit Warnung und einem längeren Nachsatz mit einer Weisung. Die Weisungen der drei Nachsätze beginnen einheitlich in V. 2, 6 und 17 in der 2. pers. sing. *(ποιῇς, προσεύχῃ, ἄλειψαι)*. Die im Vordersatz gegebene Warnung ist in V. 5 und 16 gleichmäßig in der 2. pers. plur. abgefaßt *(προσεύχησθε, νηστεύητε)*. Da nun auch V. 1 das Verbum in der 2. pers. plur. *(προσέχετε, ἔχετε)* hat, ist der Schluß gegeben, daß es sich hier um den warnenden Vordersatz zu V. 2–4 handelt. Also kann auch in V. 1 das in den folgenden Versen zu lesende Nomen erwartet werden. Würde hingegen V. 1 als Überschrift zu allen drei Mahnreden aufgefaßt, so fehlte zur ersten Mahnrede der eigene Vordersatz mit Warnung. Darum erweist sich sowohl durch die Satzfolge als auch durch die Verbalformen V. 1 als nur zu V. 2–4 gehörig und verlangt damit das Nomen „Almosen".[1]

[1] Die singularische lectio varia zu V. 5 erweist sich aus gleichen Überlegungen als sekundär. Zudem ist sie als Alliteratio an V. 6 anzusehen.

4. Die Vergleichung der u.a. auch bei Nestle ziemlich vollständig abgedruckten Lesarten und ihrer Zeugen weist anscheinend mit Recht auf *δικαιοσύνη* als die bessere Lesart. Denn auch ein Teil der Altlateiner und der syr^{s} schreiben so. Aber der Wert dieser Lesart schrumpft, weil die griechische Überlieferung hierfür überaus schmal und zudem im zweitwichtigsten Zeugen, dem Sinaiticus, uneinheitlich ist. Die alten Übersetzungen verstärken dieses Urteil. Bis auf den syr^{s} ist die alte syrische Überlieferung mit Einschluß von syr^{p} und dem arabischen Text des Diatessarons für „Almosen" eingetreten. Wie zu zeigen sein wird, ist auch die syrische Lesart „Gabe" hierzu zu rechnen. Die nestorianische Fassung der syra verwendet das aus dem Persischen stammende „aruana" (Gabe der Barmherzigkeit). Die vom Syrischen abhängige armenische Übersetzung bringt gleichfalls das Wort „Almosen". Die koptischen Übersetzungen geben nicht, wie Zahn will, einen Beleg für *δόσις*, sondern im Sahidischen wahrscheinlich „Sache des Mitleids", im Bohairischen „Nächstenliebe" (sah. Mt 6, 1 om., jedoch wahrscheinlich nach 6, 3 mntna, boh. taeio), also auch „Almosen". Bei den Altlateinern hat die ganze afra sowie von den italischen Mss der Brixianus (f) eleemosyna und nicht justitia. Origenes kennt wohl die Lesart *δικαιοσύνη*, nennt sie aber bloß der Vollständigkeit halber und geht gar nicht auf sie ein. Apollinaris von Laodicea tut das Gleiche. Für diese beiden Kirchenväter ist *ἐλεημοσύνη* der richtige Text. Damit bleibt von griechischem und außergriechischem Material zugunsten von *δικαιοσὺνη* nicht viel übrig.

5. Auch da, wo die alten Zeugen „Gerechtigkeit" schreiben, lassen sie keinesfalls Erwägungen im Sinne Bengel's erkennen. Denn an zahlreichen Stellen übersetzen die LXX das hebräische „zdq" mit Almosen. Köhler-Baumgartner schlagen schon für Jesaja 56–63 die Übersetzung von „zdq" mit „Güte (kindness)" vor. Rabbinische Belege sind gleichfalls von Hillel an zahlreich zu erbringen (vgl. Strack-Billerbeck z. St.). Wenn später Hieronymus bei der Herstellung der Vulgata für die Evangelien auf die Ms B zurückgreift und demnach justitia setzt, so weiß er: justitia hoc est eleemosyne (Beleg bei Tischendorf z. St.). Schon Origenes kennt die Lesart *δικαιοσύνη* nur im Sinne von Almosen. Sie ist also auch als alt anzusprechen, aber da sie als Variante zu *ἐλεημοσύνη* angesehen wird und nicht umgekehrt, so hat sie keinen theologischen Eigen-

wert, geschweige, daß sie als Beleg für ein Hereinspielen paulinischer Gedanken angesehen werden kann, wie es wahrscheinlich von Bengel angenommen wird. Hier ist vielmehr auf judenchristliches Urgut und damit auf „Almosen" zu plädieren.

6. Eine lexikalische Erwägung sei hinzugefügt, obschon sie zunächst keine Beweiskraft zugunsten eines der beiden strittigen Nomina hat.

Gerechtigkeit und Almosen sind im Griechischen nie zu verwechseln oder ineinander abzufälschen. Aber im westaramäischen und syrischen Sprachbereich liegt diese Möglichkeit bei der Aussprache und der Schreibung zutage. Dalman's aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zeigt, daß „Gerechtigkeit" durch geringfügige Änderung unter Belassung aller Radikale zu „Almosen" werden kann, wie auch umgekehrt (zdqa und zdquta Gerechtigkeit, zdqta Almosen). Die gleiche Ähnlichkeit besteht in der Estrangela-Schreibung. Lediglich durch die Einfügung der beiden kleinsten Buchstaben des Alfabets, jod und uau, noch dazu auf der Grundlinie des Wortes, wird aus Almosen dann Gerechtigkeit, wie es der syr^{s} liest. Umgekehrt kann aus Gerechtigkeit durch Auslassen dieser beiden Buchstaben dann Almosen werden (sdqta Almosen, sdiquta Gerechtigkeit). Jedoch besteht aufgrund der vorausgehenden Erörterung ein gutes Recht, jetzt auch zu fragen, wie *ἐλεημοσύνη* zu *δικαιοσύνη*, nicht mehr nur, wie *δικαιοσύνη* zu *ἐλεημοσύνη* verändert werden konnte.

Freilich wird nicht sichtbar, was den aramäischen oder syrischen Schreiber zur Änderung veranlaßt haben kann. Vielleicht ist es Freude am Wortspiel gewesen, ungefährlich darum, weil das nunmehr neu entstandene Wort die gleiche Bedeutung hatte wie das, das man verändert hatte. So konnte der Leser die in den LXX und bei Hillel nachweisbare und dem Judenchristen allgemein bekannte Gleichsetzung von Almosen und Gerechtigkeit hier wiederfinden. Aus dem gleichen Grunde konnte ein griechisch schreibender Judenchrist unbedenklich die im syr^{s} zu findende Fassung wörtlich übersetzen und *δικαιοσύνη* anstelle des früheren *ἐλεημοσύνη* schreiben.

7. Zur Vermeidung jeglicher Fehllesung oder Fehlaussprache wurde nun eine Wurzel gewählt, die sich nicht mehr durch geringe Änderung in ein anderes Wort abfälschen läßt, in diesem Falle ein Derivat der Wurzel „jhb" mit der Bedeutung „Gabe". Dieses Wort

findet sich im syr^{c} und bei Ephrem. Der erste Korrektor des Sinaiticus hat *δόσις* statt *δικαιοσύνη* gesetzt, der zweite Korrektor hat es so belassen. Erst der dritte Korrektor hat wieder *δικαιοσύνη* eingesetzt. Die koptische Bezeugung dieser Lesart „Gabe" ist nicht erweisbar. Die Lesart „Gabe" ist bei den syrischen wie griechischen Belegen jünger als die entsprechenden strittigen Lesarten und kann darum als Korrektur einer unsicher gewordenen Lesung aufgefaßt werden. Es liegt von der Bedeutung des Wortes aus nahe, es als Bestätigung von „Almosen" aufzufassen.

Schlüssig wird dieses Urteil durch die Beobachtung, daß der wichtigste syrische Zeuge dieses Wort im Plural bietet (vgl. Ephrem – nach Burkitt: gifts gegen syr^{c}: auhbtkun). Da nun der arabische Text Tatians zu Mt 6, 1 gleichfalls einen Plural hat, – allerdings für Almosen (Ta^{ar} sdqatkm, Ciasca hat in der lateinischen Wiedergabe den Singular) –, so bestätigen Ephrem und Tatian einander durch diesen gegen die griechische Fassung ganz abweichenden Numerus, sind deshalb in diesem Falle als älteste Lesart anzusehen. Der Plural ist nur sinnvoll, wenn Almosen oder Gabe geschrieben oder gesprochen ist. Für Gerechtigkeit, auch im Sinne von Almosen, ist der Plural weder denkbar noch nachzuweisen. Auch die oben unter 5. genannten alttestamentlichen Stellen sind durchweg im Singular gehalten. Als zur Vermeidung der Lesart „Gerechtigkeit" das Wort „Gabe" gewählt wurde, erhielt es von Ephrem den Plural, wie es der Tatian-Text für Almosen aufwies. Der syr^{c} seinerseits mag den Singular verwendet haben, weil auch der syr^{s} so schrieb. Die Frage, wieso der griechische Übersetzer im Sinaiticus einen Singular gibt, als er korrigierend eingreift, also statt *δόσεις* nun *δόσις* schreibt, ist mit dem Hinweis auf den syr^{c} und die häufige Verwechslung von *ει* und *ι* zu beantworten. Aber es ist auch ein der Änderung von *ὀφειλήματα* in *ὀφειλήν* (Mt 6, 12 und Did. 8, 2) analoger Vorgang möglich.

So unterstützen Einsichten, die aus der Analyse und der Überlieferung des Textes gewonnen werden, zu Mt 6, 1 das Votum für die Ursprünglichkeit von „Almosen", stellen es zumindest neu zur Debatte.

Leipzig C 1, Mozartstrasse 19.

DAS THOMASEVANGELIUM UND DAS ALTSYRISCHE CHRISTENTUM *

VON

A. F. J. KLIJN

Die Forschung nach der Bedeutung des Thomasevangelium schenkte bislang der Tatsache, dass diese Schrift unsere Kenntnis des ältesten Christentums in Syrien beachtlich erweitert hat, keine Aufmerksamkeit. Mit Sicherheit dürfen wir nämlich annehmen, dass das Thomasevangelium um das Jahr 150 in Syrien geschrieben wurde.[1]

Die Entstehung des Christentums in Syrien (Edessa) liegt völlig im Dunkeln. Obwohl die sogenannte Abgar-Legende [2] uns hierüber Auskunft geben will, können wir uns auf die Mitteilungen dieser Schrift wegen mangelnder Zuverlässigkeit nicht berufen. Sie verfolgt die Tendenz, dem Ursprung des Christentums in Syrien eine apostolische Grundlage zu geben.[3] Aus einem wesentlich zuverlässigeren Dokument, dem *Chronicon Edessenum* [4] aus dem Jahre 550 hingegen geht hiervor, dass gerade von einer apostolischen Basis nicht gesprochen werden kann; denn hier wird erst 313 Kune als erster Bischof erwähnt. Über den vorangehenden Zeitabschnitt wird lediglich gesagt, dass 157/8 Marcion aus der Kirche trat, Bardaisan am 11. Tammuz 154 und Mani 239/40 geboren wurden. Bezeichnenderweise wird hier nur von Leitern nicht-orthodoxer Gruppierungen berichtet. Neben diesen Daten ist der grosse Einfluss

* Übersetzung: Frau E. Kunne-Ibsch, Utrecht.

1 Vgl. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, London 1961, S. 271: "Hitherto there has been a fair measure of agreement over the date A.D. 140–150." Zum Entstehungsort siehe idem S. 271–273 mit Literatur.

2 Ausgabe: G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, London 1876.

3 In der Abgar-Legende sind zwei Traditionen mit einander verflochten. Erstens die der Bekehrung von Abgar Uchama, 9–46, n. Chr., und zweitens die der Bischofsweihe des Palut durch Serapion von Antiochien.

4 Ausgabe: L. Hallier, *Untersuchungen über die edessenischen Chronik*, in: *Texte u. Unters.* IX 1893, vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1921, S. 100: „Die Häufigkeit genauester Datierungen verleiht seinem kleinen Werke besondern Wert".

des Tatian auf die Kirche in Syrien bekannt, was allein schon daraus hervorgeht, dass es ihm in Syrien gelungen ist, sein Diatessaron Eingang finden zu lassen.[5] Hiermit ist unsere Kenntnis des ältesten Christentums in Syrien ungefähr am Ende. Diese spärlichen Gegebenheiten lassen den Einfluss einer Anzahl bekannter und weniger bekannter Leiter mit Auffassungen, die im allgemeinen von denen abwichen, die die Kirche des Westens als normativ anzunehmen begann, in der syrischen Kirche erkennen.[6] Wahrscheinlich bestand neben diesen verschiedenen Strömungen auch eine mit dem Westen, möglicherweise Antiochien, verbundene Gruppe. Diese Gruppe muss einmal ein gewisser Palut geleitet haben. Ephraem klagt nämlich darüber, dass die Ketzer die Glieder der zu seiner Zeit dem Westen angepasster Kirche als Palutianer bezeichnen.[7] Folglich wurden die verschiedenen Gruppierungen nach dem Namen ihres Leiters benannt, wie auch die Marcionieter, Valentianer u.a. und weiter geht hieraus hervor, dass das westlich orientierte Christentum nicht mehr als eine Gruppe inmitten anderer darstellte. Erst um 300 gewinnt der Westen genügend Einfluss, um dem Verwirrung stiftenden Zustand eine Ende zu machen, was aber noch keineswegs heisst, dass die nicht-orthodoxen Gruppen zu bestehen aufhören. Noch zur Zeit von Ephraem müssen Marcionieter, Bardaisanieter und Manichäer bekämft werden.[8]

Dass aus dieser Zeit wenig syrische Schriften zu uns gekommen sind, ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern. Erst mit Ephraem (306–373) entwickelt sich ein unabsehbarer Strom von Schriftstücken in syrischer Sprache, während wir für die davorliegende Zeit auf nur wenige angewiesen sind. Dies sind in erster

---

[5] Der Entstehungsort (Rom oder im Osten) und die Originalsprache (Griechisch oder Syrisch) des Diatessaron sind noch stets umstritten, obwohl H. Elze, *Tatian und seine Theologie*, in: *Forsch. z. Kirche u. Dogmengesch.* 9 1960, mit Recht annimmt, dass das Werk im Osten und in syrischer Sprache geschrieben wurde, vgl. S. 112 und 124–126.

[6] Vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, in: *Beitr. z. Hist. Theol.* 10, Tübingen 1934, S. 26–31.

[7] Siehe Ehraem, *adv. Haereses* (Ed. E. Beck, in: *Corp. Script. Christ. Or.* 169 (Syr.) und 170 (Übers.), Louvain 1957) XXII 5 (S. 79, Syr. und S. 78, Übers.): „Hinwieder nannten sie uns Palutianer".

[8] Ephraem, *adv. Haereses* (siehe Fusznot 7), setzt sich laufend gegen diese Gruppen zur Wehr.

Linie die Salomooden.[9] Zwar sind diese Oden in ihrer Gesamtheit allein in syrischer Sprache überliefert, aber es ist weder sicher noch wahrscheinlich, dass diese um 130 zusammengestellte Dokument ursprünglich in Syrisch geschrieben wurde. Vielmehr liegt ein griechischer Ursprung nahe.[10] Weiter besitzen wir die ursprünglich in Syrisch geschriebenen Thomasakten, die um 235 entstanden sind.[11] Ausserdem ist uns eine Schrift von Bardaisan mit dem Titel *Liber Legum Regionum* überliefert, die lediglich wegen ihres wenig theologischen Inhaltes erhalten geblieben ist.[12] Hiermit sind alle Schriften aufgezählt. Weiter sind für diese Zeit noch die *Demonstrationes* von Aphraates, zusammengestellt zwischen 337–345, von einiger Wichtigkeit, die jedoch nicht ein edessenischer Christ sondern ein Assyer geschrieben hat [13] und das sog. *Liber Graduum*, dessen Datierung nicht feststeht,[14] das aber auch sicher aus dem Beginn des 4. Jahrh. stammt.[15] Diese Tatsachen lassen die unschätzbare Bedeutung des Thomasev. für unsere Kenntnis des ältesten Christentums in Syrien deutlich werden. Chronologisch liegt es zwischen den Salomooden und den Thomasakten.

---

[9] Ausgabe: W. Bauer, *Die Oden Salomos*, in: *Kleine Texte* 64, Berlin 1933.

[10] Es ist unnötig die endlose Diskussion über diese Frage nogmals zur Sprache zu bringen. Es genügt, dass A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, in: *Corp. Script. Christ. Or.* 184, Louvain 1958, S. 62–63, einen syrischen Ursprung annimt. Seit M. Testuz, *Papyrus Bodmer* X-XII, in: *Bibl. Bodmeriana* 1959, den griechischen Text von Ode XI herausgegeben hat, ist eine erneute Untersuchung möglich. Doch wird es schwierig sein ausschlaggebende Argumente für das eine oder das andere anzuführen, wie aus der Besprechung dieser Ode durch A. F. J. Klijn, in: *Theol. Tijdschrift* 14, 1959–1960, S. 447–448, hervorgeht.

[11] Ausgabe des syr. Textes: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Band I u. II, London-Edinburgh 1871. Im Folgenden wird die englische Übersetzung von Wright angeführt. Griechische Ausgabe: R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Pars II, Vol. II, Lipsiae 1903, S. 99–288. Die Übersetzung wurde zitiert von M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1945, S. 365–438.

[12] Ausgabe: F. Nau, in: *Patrologia Syriaca* I II, Parisiis 1907.

[13] Ausgabe: I. Parisot, in: *Patrologia Syriaca* I I und II, Parisiis 1894 et 1907.

[14] Ausgabe: M. Kmosko, in: *Patrologia Syriaca* I III, Parisiis 1926.

[15] Siehe Besprechung dieser Schrift durch A. Vööbus, *Liber Graduum*, in: *Charisteria Ioh. Köpp*, in: *Papers Eston. Theol. Soc. in Exile* 7, Holmiae 1954, S. 108–128.

Im Folgenden ist es unsere Absicht, die Beziehung der drei Schriften miteinander: Thomasev., Salomooden und Thomasakten, zu untersuchen. Es geht hier um drei Dokumente, die in der gleichen Umgebung und in einer Zeitspanne von ungefähr 100 Jahren geschrieben wurden. Vorweg sei bemerkt, dass diese topographische und chronologische Übereinstimmung noch keine Übereinstimmung theologischer Art mit sich bringen braucht. Obige Übersicht über das älteste Christentum in Syrien hat gezeigt, dass in dem syrisch sprechenden Gebiet kaum von einem einheitlichen Christentum die Rede ist, sondern dass es sich um viele Strömungen handelt. Trotzdem ist ein gegenseitiger Einfluss in einem so beschränkten Gebiet zu erwarten.

Das Thomasevangelium [16]

Das Thomasev. will dem Menschen den Weg vom Tode zum Leben weisen (1, 4, 18, 19). Einst gehörte der Mensch zu der Welt von Licht und Leben im Paradies (49, 50), aber durch Adams Fall (85) gehört er nun der Welt der Vergänglichkeit an (10, 11, 40, 57, 111). Von sich selbst aus kann der Mensch sich aus seinem Zustand nicht erlösen, denn Gottes Welt kann er nicht fassen (13, 17, 43, 77, 83,[17] vgl. 8, 21, 24, 63, 65 [18]). Selbst die alttestamentliche Propheten sind nicht imstande ihm das wahre Leben zurückzuschenken (52, vgl. 36).

---

[16] Die Nummerierung der *logia* wird nach der Edition A. Guillaumont etc., Leiden 1959, vorgenommen. Für Unterschiede in J. Leipoldt-H. M. Schencke, *Koptisch-Gnostische Schriften aus dem Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, in: *Theol. Forsch.* 20, Hamburg 1960, und J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas*, Paris 1959, wird verwiesen auf R. Mcl. Wilson, *"Thomas" and the Growth of the Gospels*, in: *Harv. Theol. Rev.* 33 1960, S. 231–250, S. 249–250.

[17] L. 83 ist nicht völlig deutlich. Hier scheint eine Gegenüberstellung von „den Bildern", die „dem Menschen (auf Erden) offenbar sind" und „dem Bild" von Gott, das „durch sein Licht" verborgen ist, vorzuliegen. Das würde dann heiszen, dass man auf der Erde wohl das Bild des Menschen sieht, aber jedoch nicht sein wahres Wesen, aber dass im Himmel Gottes Wesen so sehr sein Bild durchstrahlt, dass es für den Menschen unsichtbar ist. Vgl. Gärtner, *a.a.O.*, S. 303–204.

[18] Die letzten *Logia* enthalten Gleichnisse, die enden mit „Wer Ohren hat zu hören, der höre", woraus hervorgeht, dass die Worte Jesu nicht ohne weiteres verständlich sind.

Durch Jesu Offenbarung wird dem Menschen der Weg zum Heil gewiesen. Die Offenbarung besteht aus zwei Teilen. Zuerst wird dem Menschen gesagt, in welchen Zustand er lebt und darauf wird ihm die Möglichkeit gewährt, das Leben zu empfangen. Die Ursache seiner heutigen Existenz liegt darin, dass alle Menschen seit Adam zu Mann und Frau geworden sind (22, 114). Die damit zusammenhängende Prokreation ist die grösste Sünde, die der Mensch begeht (105).[19] Weiterhin hat er sich dadurch an die vergängliche Welt gekettet, dass er Teile von ihr sich zum Besitz gemacht hat, den er durch Handel vergrössert (63,[20] 64,[21] 78, 95, 100). So ist er mit Leib und Seele zum Untergang verurteilt (21, 27, 29, 37, 42 (?),[22] 52, 71,[23] 80, 87,[24] 112).

Der Weg zum Heil kann nur eine Rückkehr ins Paradies bedeuten. Zu diesem Zweck muss der Mensch Einsicht in das Wesen seines Ursprungs gewinnen (3, 18, 19, 49, 50, 67, 84,[25] 111). Er muss

[19] Deutlich ist die Gleichsetzung der Ehe mit *πορνεία*, vgl. Tatianus nach Clem., *Strom.* III 12 81.

[20] Das Gleichnis basiert auf Lk 12, 16–20, wo ein Mensch in zu groszen Vertrauen auf den reichen Ertrag seines Landes übermütig wird und Gott vernachlässigt. Im Thomasev. ist der Mann reich und kann so sein Geld für den Kauf von Saat auslegen. Die Vermehrung des irdischen Gutes durch eine günstige Vermögensanlage wird hier miszbilligt.

[21] L. 64 basiert auf Lk 14, 16–24 (Mt 22, 1–10). Die allegorische Züge (vgl. Lk 14, 21b und 23: Juden- und Heidenmission) sind zurückgetreten und haben einer Warnung gegen das Handeltreiben Platz gemacht, vgl. S. 92, 15–16 im Thomasev.: „Ich habe Forderungen bei einigen Kaufleuten", 20: „Ich habe ein Haus gekauft", 24: „Ich musz eine Mahlzeit ausrichten", und 28: „Ich gehe die Pacht einzuholen".

[22] L. 42 ist nicht völlig deutlich. Es kann bedeuten, dass man an der Welt vorübergehen musz, wie in dem Agraphon „Die Welt ist eine Brücke", vgl. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, in: *Beitr. z. Förd. christl. Theil.* 45, Zürich 1951. S. 92–93. Es ist auch möglich, dass man die Brücke, die zwischen Himmel und Erde gespannt ist, passieren muss, so Doresse, *a.a.O.*, S. 172.

[23] Dies *Logion* ist beschädigt, aber möglicherweise muss man „Haus" gleichsetzen mit „Leib", vgl. 1. 21.

[24] Die genaue Bedeutung ist unklar, doch jedenfalls wird hier über den völligen Untergang des Menschen mit Leib und Seele gesprochen.

[25] Dies *logion* sagt aus, dass das Bild des irdischen Menschen im Himmel ist, vgl. Salomooden 13, 1: „Unser Spiegel ist der Herr"; Thomasakten, Perlenlied, Kap. 112, und Ginza L 559, 29–32: „Ich gehe meinem Abbild entgegen, und mein Abbild geht mir entgegen", vgl. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, in: *Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T.* 66 1956, S. 93–94.

begreifen lernen, dass dies im ehelosen Leben liegt (79 [26]) um darin, wieder „Einzelwesen" oder ein Kind, das die Scham nicht kennt, zu werden (4, 11, 16, 23, 30, (61b), (72), 75, 106 [27]). Für die Frau bedeutet es, dass sie Mann werden muss (114). Weiter soll der Mensch sich von den Banden, die durch Familie und Sippe entstanden sind, lösen (16, 55, 99, 103). Allein dies ist für ihn notwendig (8, 47, 76, 107 [28]) und hierfür muss er alles aufgeben. Nur Jesus kann ihm dies Geheimnis offenbaren (1), und für viele bleibt es verborgen (32, 33, 38, 108). So kann Jesus mit der Quelle des Lebens verglichen werden (13, 28, 108).

Der Weg, den der Mensch zu seinem Heil gehen muss, ist ein Weg des Suchens und der dauernden Anstrengung (2, 60, 76, 92, 94, 98,[29] 107, vgl. 20, 65, 109 [30]), denn er muss würdig werden, das Königreich und das Paradies zu empfangen (55, 62, 114). Dies ist ihm möglich, weil Jesus ihm das Wissen hierum gegeben hat (3, 5, 18, 19, 46, 51, 65,[31] 67, 78, 91, 109 [32]). Wenn er sich selbst, d.h. seine heutige Existenz, kennt und den Weg, der zum Heil führt, bis zum Ende geht, so wird er direkt des Königreiches, des Lichtes

---

[26] Dies *logion* besteht aus einer raffinierten Verbindung von Lk 11, 27–28 und Lk 23, 29. Auffallend ist, dass „gebären" in „empfangen" abgeändert wurde und die „Unfruchtbaren" nicht erwähnt werden. Ob diese jedoch Veränderungen des Schreibers sind, wodurch er der geschlechtlichen Enthaltsamkeit Nachdruck verleihen wollte ist nicht mit Sicherheit zu sagen, da diese Varianten jeweils auch in Tat^{N} und $Tat^{Pers.}$ vorhanden sind.

[27] Für den Begriff *μόναχος* siehe Vööbus, *a.a.O.*, S. 106–108. Zweifellos handelt es sich hier um den Menschen, der auf die Ehe verzichtet.

[28] Mt 13, 47–50 (l. 8) wurde zum Gleichniss von einem „weisen" Fischer, der den „groszen" Fisch erwählt. Dasselbe gilt für den „klugen" Kaufmann, der alles verkauft und keinen Handel mehr treibt wegen der einen Perle (Mt 13, 45–46, l. 76) und den Hirten, der sich „alle Mühe" gibt, das „gröszte" verlorene Schaf zu finden (Mt 18, 12–13, l. 107).

[29] Hier geht es um den Menschen, der sich auf den Kampf vorbereitet.

[30] In diesen *logia* ist von der „bearbeiteten" Erde die Rede: das Senfkorn fällt auf bearbeiteten Boden (l. 20, Mk 4, 30–32), der Weingarten muss bebaut werden (l. 65, Mk 12, 1–8), und der Mann, der den Schatz im Acker findet entdeckt diesen, als er beim Pflügen ist (l. 109, Mt 13, 44).

[31] Im Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg (Mk 12, 1–8) meint der Herr, dass der Sklave verworfen wurde, weil man ihn nicht gekannt hat.

[32] Der Mann, der den Schatz in seinen Acker findet, „wuszte es nicht" (Mt 13 44).

und des Lebens teilhaftig (3, 11, 18, 22, 37, 46, 49, 51, 76, 109, 111, 113).[33]

Trotz des unmittelbaren Teilhabens am neuen Leben erwartet den Menschen in der Welt doch viel Leid (58, 68, 69) und hierin gleicht er Jesus (86). Doch steht solch ein Mensch unerschütterlich da (21, 32, 40, 105) und wird sich nicht in seine alte Existenz zurücktreiben lassen (21, 39, 103). Er lebt wie ein König und Herrscher in der Welt (2, 35, 81, vgl. 103) und darf sich mit Jesus gleichstellen (108). Ihm wurde die Ruhe gewährt (51, 60, 90), obwohl für ihn als „Einzelwesen" in dieser Welt kein Platz mehr ist (14, 86, 88[34]).

Obgleich dem Thomasev. verschiedenen Quellen zugrunde liegen, zeigt dieses Werk doch ein deutlich umrissenes Bild der Heilslehre. Aus den Parallelen mit den synoptischen Evangelien ist zu ersehen, wie der Schreiber die Quellen abwandelt um sie seinem theologischen Gedankengang anzupassen.[35] Es geht hier um die Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung. Da er ursprünglich als asexuelles Wesen gesehen wird, wird die geschlechtliche Enthaltsamkeit stark benachdruckt. Daneben lässt sich aber auch eine allgemeine Abkehr von der Welt und dem Fleisch feststellen (27), wobei jedoch auffallend ist, dass keine bestimmten Regeln angeordnet werden. Das Fasten als solches wird sogar öffentlich gerügt, obwohl es möglich

---

[33] Das Thomasev. legt bewuszt Gewicht auf die Ent-Eschatologisierung. In l. 18, 37, 51, 113 fragen die Jünger nach dem Zeitpunkt vom Kommen des Königreiches, aber immer wird ihnen verständlich gemacht, dass es da ist oder dass man es finden kann.

[34] Das letzte *logion* ist nicht ganz deutlich, doch ist anzunehmen, dass „Engel" und „Propheten" umherreisende Christen sind.

[35] Das heiszt, dass der Schreiber oder die Gruppe, aus der er hervorgeht, die schriftliche oder mündliche Evangelien-Überlieferung nach eigenem Geschmack abgewandelt hat. Darum halten wir es nicht für richtig, wenn M. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and the synoptic Gospels*, in: *New Testam. Studies* 7 1960, S. 220–248, die *logia* im Thomasev. nach ihrer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit vom Neuen Testament aufgrund der für die synoptische Überlieferung geltenden traditionsgeschichtlichen Gesetze beurteilt. Das Milieu der Tradition bestimmt nämlich ihre Gesetze. Die synoptischen Evangelien entstanden in einem völlig anderen Milieu als das Thomasev., wobei es nicht von Wichtigkeit ist, ob letzteres auf die synoptische Evangelien zurückgeht oder auf eine unabhängige Überlieferung.

ist, dass der Schreiber sich hier insbesondere gegen das jüdische Fasten richtet (6, 14).[36] Allein für Handel und Besitz findet man deutliche Richtlinien. Möglicherweise hängt diese Abkehr von Handel und Besitz mit der Auffassung zusammen, dass der Mensch sich von der vergänglichen Welt lösen muss (siehe 21, 37). Vielleicht aber haben wir es hier mit einem Ideal der Armut zu tun (54, 69b).

Die Salomooden

Während das Thomasev. eine Heilslehre verkündigen will, bestehen die Salomooden aus Hymnen, die der erlöste Mensch anhebt. Eine deutlich umschriebene Heilslehre darf man hier also nicht erwarten. Doch kann man wohl auf diese oder jene Auffassung des Schreibers zu diesem Punkt schliessen.

Obgleich Jesus nach dem Thomasev. „im Fleisch" gekommen ist (28), gewinnt man doch nicht den Eindruck, dass diese Inkarnation an sich von besonderer Bedeutung gewesen ist. Jesus ist nicht mehr als der Vermittler der Kenntnis von der anderen Welt. Über sein Wirken wird nicht gesprochen. Auch der Mensch hat im Thomasev. nur gegen die Umstände zu kämpfen, deren er jedoch mit „Listigkeit" Herr werden kann (39). In den Salomooden dagegen liegt ein besonderer Nachdruck auf dem Werk Jesu, der mit Gewalt aus dem Reich der Toten und der Welt einen Weg zum Himmel gebahnt hat (17, 8–11; 22, 7–9; 39, 13; 49, 13). Der „Friede" ist „bereitet" (8, 7, vgl. 17, 2–4; 18, 8; 21, 2) und im Kampf, den der Mensch kämpfen muss, ist Jesus sein Helfer (7, 3; 8, 6; 21, 2; 25, 2). Der Verkündigung Jesu ging also Kampf voraus. Hinsichtlich dieser Verkündigung ist doch eine grosse Übereinstimmung mit dem Thomasev. zu spüren. Auch hier geht es um die Kenntnis, die der Mensch von sich selbst, seiner Situation und der anderen Welt haben soll (3, 11; 6, 6; 7, 3, 6, 12, 13, 16, 21; 8, 8, 12, 14; 11, 4; 12, 3; 15, 5; 17, 12; 18, 11; 23, 4; 26, 12). Nicht der Ursprungsort des Menschen ist das Thema, sondern die Vergänglichkeit in der er lebt (15, 8; 34, 4–5), und die Unvergänglichkeit und Erneuerung, deren er teilhaftig werden kann (8, 23; 9, 4; 10, 2; 11, 11; 21, 4; 22, 11). Wie auch im Thomasev. kann nicht das „Fleisch"

[36] Aus l. 28 könnte man noch schlieszen, dass das Thomasev. den Genusz des Weines verboten hat; sicher ist dies jedoch nicht.

die Unvergänglichkeit ergründen (8, 9); es kann selbst an ihr nicht teilhaben (25, 8), aber wenn der Mensch durch die Erkenntnis erneuert worden ist, nimmt er, wie in Thomasev., unmittelbar am neuen Leben teil (5, 14; 8, 23).

In zwei wichtigen Punkten weichen das Thomasev. und die Salomooden voneinander ab. Erstens benachdrucken die S.O. das Werk Jesu und zweitens kennen sie den Gedanken der Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung nicht. Da die S.O. den Akzent nicht auf das Ideal des paradiesischen Zustandes legen, wird hier nicht über die geschlechtliche Enthaltsamkeit oder das Werden zum „Einzelwesen" gesprochen, wohl aber, wie auch im Thomasev., von einer völligen Abkehr von der sichtbaren Welt: „Denn alles ist droben und drunten ist nichts" (34, 5).[37] Jedenfalls gibt dies keinen Anlass zu ausgesprochen asketischen Bemerkungen.

Die Thomasakten

Die Heilslehre der Thomasakten wird völlig beherrscht von der Gegenüberstellung des Vergänglichen mit dem Unvergänglichen. Hierin stimmt diese Schrift also mit den S.O. überein, doch werden die Linien viel schärfer gezogen. Neben dem allgemeinen Gegensatz der sichtbaren und der unsichtbaren Welt (K. 36, vgl. auch K. 14, 37, 88, 117, 135) findet nun auch eine Scheidung zwischen Körper und Seele statt: „but so long as we are in the body we are not able to speak and show forth those which he shall give unto our souls" (K. 36 Gr.). Nur die Seele kann gerettet werden, und nur über die Seele führt Gott die Herrschaft (K. 30: „— Lord of the souls — which abide in the body", Syr., aber in Gr.: „in pollutions"). Christus ist der Retter der Seelen (K. 39, 42, 67, 143), er heilt sie (K. 10) und gibt ihnen Leben und Ruhe (K. 141). Die Seele gehört der unvergänglichen Welt an (K. 141: „Thou that lettest my soul be at rest with its own nature") und der Leib der vergänglichen Natur (K. 37: „move out of the body — which growth old —

[37] Zwischen dem Thomasev. und den Salomooden bestehen eine Anzahl terminologischer Übereinstimmungen. In beiden Schriften spielt die Quelle aus der der Mensch das Leben schöpft, eine Rolle, vgl. S.O. 4, 10; 6, 11–12; 6, 18; 30, 1–2. Auszerdem wird das neue Leben dargestellt als eine Ruhe: S.O. 3, 5; 11, 12; 12, 3; 25, 12; 26, 12; 35, 6; 38, 4, ein Reichtum: 6, 16; 7, 3; 9, 5, und ein Herrschen über die Welt: 10, 4; 11, 9; 29, 8.

returning to its own nature", Gr.). Hierin gleicht der Leib der Natur des Teufels, der auch zum Untergang bestimmt ist (K. 33, 48). Dies heisst nun nicht, dass die Seele ohne weiteres gerettet wird, denn sie muss erst von dem ihr zum Verderben gereichenden Fleisch befreit werden (K. 141: „that it (soul) may have no fellowship with hurtful things", Gr.). Sie kann gänzlich vernichtet werden, aber auch mit Jesus verbunden werden (K. 15: „— and unite me unto thyself". Gr,). Hierzu muss der Mensch Einsicht in seine Natur gewinnen (K. 15: „— but hast shown me how to seek myself and know who I am and in what manner I am now, that I may again become that which I was", Gr.). Um dies deutlich zu machen, kam Jesus im Fleisch (K. 10). Seine göttliche Natur ist von seiner menschlichen scharf unterschieden (K. 10, 48, 76, 80, 143). Letztere kommt nur dem menschlichen Fassungsvermögen entgegen (K. 15, 80, 123, vgl. Salomooden 7, 6: „wie meine Natur wurde er, auf dass ich ihn kennen lernen könnte, und wie mein Aussehen, auf dass ich vor ihm nicht zurückwiche"), da der fleischliche Mensch die göttliche Welt nicht erkennen kann (K. 27, 36, 37, 53, 65, 143, 145, 166).

Ebenso wenig wie die Salomooden verkündigen die Thomasakten eine völlig auf der Offenbarung gründende Heilslehre. Auch wäre sich der Mensch seiner Existenz und des Weges zum Heil bewusst, dann könnte immer noch der Teufel ihn an der Rückkehr in die göttliche Welt hindern. Der Teufel hält den Menschen nämlich gefangen (K. 30, 32, 44) und umgibt die Welt, über die er Herrscher ist (K. 32) mit einem Kranz von Dämonen (K. 148, 167). Daher schenkt man auch Jesus in seinem Wirken Aufmerksamkeit, der ja selber den Teufel mit seinem Fleisch überlistet (K. 45). Jesus hat der Seele einen Weg gebahnt, um in die himmliche Welt zu entfliehen (K. 10). Ist sie mit Jesus verbunden (K. 12, 14, 61, 98, 158) und ist sie durch die Taufe „gesiegelt" (K. 118), dann kann der Teufel sie nicht mehr zurückhalten. Wohl wird während des Erdenlebens die Seele an einem vollständigen Teilwerden mit der anderen Welt gehindert (K. 27, 34, 53), doch kann der Mensch schon einen Vorgeschmack von der Zukunft bekommen, wenn er als ein „Fremdling" auf der Erde verkehrt (K. 4, 61, 72, 98, 100, 107, 145, 154). Dies erreicht man durch Loslösung von allen irdischen Banden.

Alle drei Schriften gehen davon aus, dass es dem Menschen nicht ohne weiteres möglich ist, in seine eigene Existenz oder in den Weg

des Heils Einsicht zu gewinnen, sondern dass Jesus die Erkenntnis des einen wie des anderen gegeben hat. Auffallend ist jedoch, dass, während die Salomooden und die Thomasakten Erde und Himmel als ein Gegenüber von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit sehen, das Thomasev. Paradies-Erde oder Ursprung-Rückkehr gegenüberstellt. Dies ist umso bemerkenswerter als man diesen Gedanken auch in der Perlenlied zurückfindet (Thomasakten K. 108–113). Zweifellos geht diese Hymen nicht auf den Schreiber der übrigen Thomasakten zurück, sondern wurde offenbar von ihm gefunden und in das Ganze seiner Erzählung eingefügt. Auch diese Hymne hat, im Gegensatz zu dem übrigen Teil der Thomasakten, die Seele zum Thema, die aus der himmlichen Welt tritt und nach vollbrachten Werk zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Offensichtlich haben wir es hier mit einem Gedankengang aus bestimmten jüdischen Kreisen, die uns aus verscheidenen apokryphen Adamsschriften bekannt sind, zu tun.[38]

Durch den Nachdruck, den das Thomasev. auf den unversehrten Zustand im Paradies legt, kommt es dazu, dass eine geschlechtliche Entsagung gepredigt wird, die die Abstinenz von anderen weltlichen Dingen, Essen z.B., zumindest in den Schatten stellt. Die Salomooden und die Thomasakten predigen durch die Gegenüberstellung vergänglich-unvergänglich eine Enthaltsamkeit, die sich auf alles mit der Welt Zusammenhängende erstreckt. Besonders in den Thomasakten geschieht das auf rigorose Weise, wobei bemerkenswert ist, dass die geschlechtliche Entsagung nicht auf den ursprünglichen Zustand des Menschen zurückgeführt wird sondern auf den Gedanken einer Wahl, die zwischen der vergänglichen Ehe und der unvergänglichen Verbindung mit Jesus zu treffen ist.[39]

Für die Christologie stellte sich heraus, dass die Salomooden im Gegensatz zum Thomasev. das Wirken Jesu als eines Überwinders der Welt (oder des Teufels) zum Ausdruck bringen.[40]

---

[38] Siehe A. F. J. Klijn, *The So-Called Hymn of the Pearl (Acts of Thomas ch.* 108–113*)*, in: *Vig. Christ.* 14 1960, S. 154–164.

[39] Man vergleiche Thomasakten K. 11–13, 88, 117: „Remind me not of thy filthy and unclean pleasures and fleshy deeds — but my Lord and my Saviour, Jesus, abideth alone for ever —", mit S.O. 3, 7: „Ich bin vermählt, weil der Liebende den Geliebten fand".

[40] Es ist auffallend, dass R. Abramowski, *Der Christus der Salomooden*,

Als erstes Ergebnis kann man also die theologische Verwandtschaft der drei Schriften hervorheben, wobei das Thomasev. mehr als die beiden anderen durch bestimmte jüdische Gedanken beeinflusst zu sein scheint. Die Ursache kann sein, dass das Thomasev. innerhalb eines anderen Kreises entstanden ist als die Thomasakten und die Salomooden.

Besonders bemerkenswert ist, dass die Thomasakten eine deutliche Systematisierung im Hinblick auf Anthropologie und Christologie aufweisen und dass hier auch eine ausführliche Dämonologie festzustellen ist. Das Thomasev. und die Salomooden tragen nämlich einen typisch archaischen Charakter, denn beide Schriften sprechen vom Menschen, der als solcher entweder in seine ursprüngliche Existenz zurückkehrt oder erneuert wird. Darum ist im Thomasev. wohl von einer gewissen Askese gegenüber der vergänglichen Welt die Rede und es liegt sogar ein besonderer Nachdruck auf der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, aber eine ausgearbeitete Lehre auf diesem Gebiet ist nicht vorhanden. Es bleibt bei allgemeinen Bemerkungen. Hierin gehen die Thomasakten viel weiter. Durch die nun vollzogene Scheidung zwischen Leib und Seele fand auch der Aufruf zur völligen Abstinenz eine feste Grundlage und konnte auch systematisch ausgearbeitet werden. An dieser Entwicklung in der syrischen Theologie lassen sich zwischen 150 und 250 bestimmte vorher nicht anwesende Einflüsse auf Christologie und Anthropologie aufzeigen, die zweifellos auf Tatian zurückgehen. Seine *Oratio ad Graecos* beweist eine sehr gut ausgearbeitete Anthropologie. Während der Körper der vergänglichen Welt angehört, konnte die Seele durch eine Verbindung mit dem Geist

---

in: *Zeitschr. neut. Wissensch.* 35 1936, S. 44–67, S. 63, die Bedeutung von Christus in den S.O. mit Bemerkungen über das Werk Christi nach den Thomasakten, entlehnt bei G. Bornkamm, *Mythos und Legende*, in: *Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T.* 31, Göttingen 1933, S. 8–14, umschreiben kann: „Der Erlöser ist von Himmel gesandt. Er legt die Herrlichkeit ab, verkleidet mit dem irdischen Gewand steigt er herab ins Reich der Finsternis, erscheint den Mächten als ein Mensch; sie erkennen ihn nicht, nur seine Stimme hören sie. Er verfolgt die Mächte, bekämft und besiegt sie. Er kommt die Gläubigen zu erlösen, die ihm verwandten Seinen sind. Sie sind wie der Erlöser und die Apostel selbst Fremde auf Erde. Der Erlöser öffnet die Hadespforten als Befreier der Gefangenen und ihr Wegbereiter".

gerettet werden.[41] Auch ist bekannt, dass er eine bestimmte Dämonologie gehabt hat.[42] Obwohl sich überall in der altchristlichen Literatur eine Anthropologie entwickelt, die die Seele auf Kosten des Körpers hoch wertet [43] und sich zugleich nachweisen lässt, dass Jesus mehr und mehr als Überwinder des Teufels gesehen wird,[44] muss in diesem Falle doch gesagt werden, dass Tatian in Syrien diese Auffassungen eingeführt hat.[45] Da dort latent schon Gedanken vorhanden waren, die zur Enthaltsamkeit tendieren, sei es auf der Basis einer Erlösungstheologie, die die Rückkehr ins paradiesische Leben zum Ziel hatte, sei es durch eine allgemeine Gegenüberstellung von Vergänglichem und Unvergänglichem, war es nicht möglich, gerade diese Gedanken anthropologisch und christologisch zu systematisieren. Dabei fällt auf, dass die ursprünglich theologischen Auffassungen sich nicht wesentlich verändern, sondern dass nur bestimmte Tendenzen schärfer hervortreten. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu bemerken, dass auch die spätere syrische Theologie, und hier denken wir an Ephraem, keinen Anlass gefunden hat, eingreifende theologische Veränderungen anzubringen, sondern nur gegen einige Auswüchse vorgeht.[46] Diese waren nur in dreifacher Hinsicht vorhanden: die geschlechtliche Enthaltsamkeit, die Verwerfung der Auferstehung des Fleisches und die Gefahr, die Schöpfung dem Teufel preiszugeben und die

---

41 Vgl. *Oratio ad Graecos* XIII. Hier wird von der an sich sterblichen Seele gesprochen, die aber verbunden mit dem Geist gerettet wird.

42 Für die Dämonologie von Tatian siehe E. Elze, *a.a.O.*, S. 100–103.

43 Vgl. Ch. Guignebert, *Remarques sur quelques Conceptions chrétiennes antiques touchant l'Origine et la Nature de l'Âme*, in: *Rev. d'Hist. et de Phil. Tel.* 9 1929, S. 428–440.

44 H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London 1952, S. 47-69.

45 Für das Verhältnis von Thomasakten und Tatian siehe E. Peterson, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, in: *Vig. Christ.* 3 1949 S. 142–162, S. 160.

46 Wiesehr von einem bestimmten syrisch-christologischen Kerygma, das sich durch Jahrhunderte gleich bleibt, die Rede ist, geht aus der Predigt von Thaddäus in Edessa laut Eusebius, *H.E.* I XIII 20 hervor (mit einigen geringen Änderungen auch in der Abgar-Legende). Karakteristisch sind hier die „Geheimnisse" von denen Christus sprach, das „Annehmen des Leibes" (so Abgar-Legende), das Niederfahren zur Hölle und das Hinführen von den Toten zu Gott. Vgl. Thomasakten K. 10.

Seele von Natur als Teil von Gott anzusehen.[47] Gerade auch diese drei Punkte sind es, die man im Laufe der Entwicklung der ältesten syrischen Theologie immer deutlicher zum Ausdruck kommen sieht.

Utrecht, Joh. Wagenaarkade 89.

---

[47] Vgl. Ephaem, *adv. Haer.* (siehe Anm. 7) XL 6: „Wer die Ehe lästert, ist eine verfluchte Frucht, die ihre Wurzel verfluchte". Besonders in Ephraems *Carmina Nisibena* wird wiederholt von der Auferstehung des Fleisches gesprochen. Vgl. *Ephrem's Prose Refutations of Mani, Marcion und Bardaisan*, ed. C. W. Mitchel, London-Oxford I 1912, S. XXI: „For if good Choice springs up from the good Root which is in us, and evil Choices spring up in us from that Evil Root which is in us, then these powers in us are not independent free choices, but Natures fixed by necessity".

WHAT DOES 'GOSPEL OF TRUTH' MEAN?

BY

W. DUNN

The convenience of having a name by which to refer to this Gnostic homily [1] should not cause us to prejudge several questions.

1. Is this the '*Veritatis Evangelium*' which Irenaeus mentions? [2]

2. Is it a Gospel of any kind?

3. If it should prove to be an unknown Gnostic homily and not the Valentinian document is it merely accidental that it begins 'The Gospel of Truth is joy/for those...' [3] Did the author intend this to be a title, or if it is not the title, have the words any special meaning in the writer's terminology?

The acquisition of this treatise (with three other MSS) in a Codex forming one of those which had come from the Gnostic library at Chenoboskion was announced by Quispel [4] in 1953, and he identifies it with the *Veritatis Evangelium* mentioned by Irenaeus. It has been known as the '*Gospel of Truth*' since them. This identification would immediately suggest itself to anyone from the first page. Here we have several Valentinian terms [5] and the opening words 'The Gospel of Truth ...' would remind the reader of the passage in Irenaeus. Now Doresse has given us such a full account of the appearance and examination of the manuscripts [6] in Cairo we can

---

[1] v. Puech, in Hennecke–Schneemelcher, *N.T. Apokryphen*, I, (1959 ed.) p. 165: Nock, *J.T.S.*, 1958, p. 322. says 'homiletic meditation'.

[2] Irenaeus, *Adv. Haer.*, III ii. 9: (ed. Harvey, II, 52: ed. Sagnard (*S.C.*), III, p. 204). discussion in Hennecke–Schneemelcher, *op. cit.*, pp. 160–161, and in '*Jung Codex*' (ed. Cross), pp. 48, 49: 89–90.

[3] *Gospel of Truth (G.T.)* p. 16, 31–32: (quotations are usually from '*Evangelium Veritatis*' ed. Malinine, Puech, Quispel, 1956.

[4] *Vigiliae Christianae*, VII, p. 193. v. Hennecke–Schneemelcher, p. 161. Complete account of the matters pertaining to the recognition in Cairo, by Doresse: "*Les livres secrets des Gnostiques d'Egypte*", pp. 133–156.

[5] E.g. Father, Truth, Logos, Pleroma, Nous.

[6] Doresse, *op. cit.*, pp. 160–167.

recapture some of the thrill Togo Mina and he must have experienced. Could a treatise which is Gnostic, which is (probably) Valentinian [7] and which begins in such a way be anything else but the Gospel which Irenaeus tells us was used by the Valentinians?

Are we not however assuming two facts to be true, viz. a) that we could recognise the *Evangelium Veritatis* if we saw it, and b) the homily is Valentinian.

Great edifices of fancy have been built upon the words of Irenaeus: it may be doubted whether he tells us more than:

a. The Valentinians had a writing called *'The Gospel of Truth'*.

b. It was recent.

c. It was unlike the four canonical Gospels.

d. His indignation was aroused by the implied insufficiency of the four Gospels.

It is tempting to suggest that what roused the indignation of Irenaeus was not the contents of the Valentinian 'Gospel' – we have no reason to be sure he had ever seen it – but rather that the existence of a fifth Gospel would have seriously weakened the arguments [8] which justified the existence of four.

It may also be doubted whether we learn anything [9] at all by being told one thing is unlike another, and it seems perilous in the extreme to argue that since the recently discovered treatise is unlike [10] the Gospels we can identify it with the *Evangelium Veritatis* which was also unlike the Gospels (this is arguing that A = C because A is not – B and C is not – B).

We conclude that about the Valentinian *Evangelium Veritatis* 'we know that it was, what it was we do not know'. The homily

---

[7] H. M. Schenke *(Die Herkunft des Sogenannten Ev. Ver.)* disputes the Valentinian authorship in the introduction to his translation. See especially pp. 20–25.

[8] Irenaeus, *Adv. Haer.*, III, 11, 8, cf. Streeter: *Four Gospels*, pp. 8, 9.

[9] Cf. Till in *Z.N.W.*, 1959, p. 166.

[10] Our homily can hardly be said to be 'in nihilo conueniens apostolorum euangeliis'. It has been described as 'christozentrisch' (by Leipoldt, *Th.Lzg*, 1959, p. 831) and, (if this is not splitting hairs) it seems necessary to make the point which Housman would have put with pungency – the Gnostic homily necessarily resembles the Gospels where it copies them (it has no original information but draws on the Gospels).

in the Codex Jung may well be Valentinian, but this will have to be demonstrated from its language and contents, not assumed.

The second question can be answered more briefly. There are perhaps three main topics in the treatise – the Father – the imparting of Gnosis by Christ, the reception of Gnosis – but we cannot find a pattern of thought unless we bring our own and put it there. The author has read a fair amount – he knows the New Testament [11] very well – and has become familiar with widely anthologised passages of Plato and a little Homer – but he has never learned to write or compose his thought in the manner desired by Aristotle or any other literary expert. So there is a lack of form. It certainly has not the form of a Gospel – in the sense we would now attach to the word [12] – neither does it resemble the known Gnostic 'Gospels' [13].

It is therefore not a Gospel.

We cannot believe the author intended the opening words to be a title. Admittedly the layout of p. 16 and the surrounding decoration make it appear that the first two words are a title, but in fact these words are the beginning of a long sentence [14].

The Jews used to refer to the books of the Old Testament by their opening words, but is there any evidence that the Gnostics did? If we are going to do so we should make it clear that we are using the opening words. So 'Gospel of Truth' is not the title. Neither does 'of Truth' seem to be a genitive of quality – viz. the 'true Gospel' as opposed to false or spurious ones. There is no hint of polemic [15] against the Catholics, no suggestion that others might consider the teaching suspect.

We now proceed to examine the author's use of 'Gospel' and of 'Truth' to see if we can cast any further light on the opening words of the homily.

---

[11] Excellent demonstration by Van Unnik in '*Jung Codex*' (ed. Cross), pp. 108–121.

[12] I.e. 'Zur Bezeichnung eines Buches' (Friedrich in Kittel, *T.W.N.T.*, II, p. 733, s.v. *εὐαγγέλιον*).

[13] Hennecke–Schneemelcher, *op. cit.*, p. 164.

[14] Cf. Schenke, *op. cit.*, p. 13.

[15] v. Van Unnik, in '*Jung Codex*' (ed. Cross) pp. 104–105.

Gospel

(i) 'Gospel' occurs four times in all.

16[31] The Gospel of Truth is joy/for those who have received the grace of knowing... (the Saviour)

17[2] The Gospel is a revelation/of Hope since it is a discovery/for those who seek him

18[9] (Oblivion becomes non-existent). That then is/the Gospel of Him whom they seek which He (=Jesus) revealed to the/Perfect

34[34] dies/ist das Wort des Evangeliums des/Findens der Vollendung für die/die Warten auf die Rettung/die von oben kommt (Schenke's translation – missing in Malinine ed.) Puech comments[16] that Gospel is a Christian term with which the speaker starts but abandons the word and uses Gnosis instead. It is also typical of our author to use a word several times in the course of a page or so and then go on to something else, and abandon the word.

Truth

Reference to the index[17] in the Malinine edition (s.v. *MHϵ*) shows some twenty occurrences of the word. We see that the writer refers to Father of truth[18] and to letters of Truth[19]. We do not propose to consider other passages, but go on at once to a passage which we believe holds the answer to the question we posed in the title.

Since Gnosis approached it/Error became empty
Truth appeared: all/Its emanations recognised it
They saluted the Father in truth/reunited – by it to the Father...
Truth is the Mouth
of the Father: His Tongue is the
Holy Ghost which unites him
To Truth, attaching him
to the mouth of the Father by/his Tongue[20].

---

[16] In Hennecke–Schneemelcher, *op. cit.*, p. 165.

[17] p. 116b.

[18] *G.T.* 16.[33]. On 'Father of Truth' as a Valentinian term see index in Sagnard's '*Gnose Valentinienne*', p. 629 (= *ἀλήθεια*. 3)

[19] *G.T.* 238: v. Schenke, *op. cit.*, p. 14, notes 5 and 6.

[20] *G.T.* 26[23]–27[3] (with slight omissions). There is a most interesting apparent parallel to this passage, which identifies Jesus as Truth, in Atha-

In this passage we see that the author uses 'Truth' as a name for Jesus. We can reach this answer by several converging arguments.
a. The context of the passage. This is a description of the judgment which falls on Error. It follows the rather muddled parable of the jars which suffer the judgment of the word [21]. Now, 'Thy Word is Truth' (Jn. 17 [17]).

So Truth = Word = Jesus.

b. Truth is the mouth of the Father, by which he speaks. So once again (John's Prologue) we have Logos = Jesus.
c. The same mechanical tracking down of the author's veiled quotations points to 'I am the Way, the Truth and the Life' (Jn. 14[6]) which the author expands in a later passage. (31 [28] ff).
d. Clearest of all is the second half of the passage. This is a Trinitarian passage in origin which our Gnostic preacher has sought to expand in picture language [22]. Continuing our mechanical process we now substitute 'Jesus' for 'Truth' in the opening phrase and we get 'The Gospel of Jesus is joy/for those...'

It would therefore seem that here we have a typical veiled reference [23] to the beginning of Mark's Gospel 'The Gospel of Jesus Christ...'

Whether or not the author was Valentinus, or one of his followers, and whether this homily is intended to be a Gospel are further questions which involve not only a thorough study of the *'Gospel of Truth'*, but the taking up of a position on the significance of Gnosticism and its relation to Christianity. This we cannot do here.

Worcester, 54, Hill Avenue

---

nasius *serm fid.* (Migne 26. 1288c). See *Oxford Lexicon of Patristic Greek* p. 71 B.3 s.v. *ἀλήθεια*). I am most grateful to the Editor for allowing me to see the proofs, to which I owe this reference.

[21] *G.T.* 25[25]–26[15]. See note in Malinine ed. on 26[2] (on p. 56).

[22] We may compare the simile in Irenaeus IV, 20, 1 = Harvey II, p. 213, as an effort to depict the relationship between the divine Persons. Another odd simile in Ignatius, *Eph.* 9.

[23] v. *Jung Codex* (ed. Cross) p. 107 (and note 1 in loc.).

DIE ZAHL DER SCILITANISCHEN MÄRTYRER

VON

HEINRICH KARPP

I

Der Bericht über das älteste afrikanische Martyrium vom 17. Juli 180 liegt bekanntlich in mehreren lateinischen und einer griechischen Fassung vor. Die älteste, von J. A. Robinson im Jahre 1890 entdeckte Handschrift bietet den kürzesten und zuverlässigsten Text in der Form eines Verhörsprotokolls.[1] Das heisst, wahrscheinlich hat ein Augenzeuge bald nach der Gerichtsverhandlung über diese aus der Erinnerung seine Niederschrift angefertigt; die Benutzung des amtlichen Protokolls ist unwahrscheinlich.[2] Robinsons Text hat das bis dahin umstrittene Datum gesichert; aber über die Zahl der Märtyrer macht er verschiedene Angaben, und die übrigen Fassungen folgen ihm darin mit geringen Abweichungen.

Die Passio zählt am Anfang die Namen der sechs Personen auf, die im Gerichtsgebäude zu Karthago dem Prokonsul Saturninus vorgeführt wurden. Es sind „Speratus, Nartzalus und Cittinus, Donata, Secunda, Vestia". Der Statthalter eröffnet das Verhör mit einer Mahnung an alle, zur rechten Gesinnung zurückzukehren. Aber für die Gesamtheit spricht zunächst Speratus allein; später kommen noch vier andere zu Wort. Man kann also sagen, die zweite Aufzählung der Märtyrer nenne nur fünf Namen.

Danach folgen in einer doppelten Urteilsverkündigung noch zwei weitere Verzeichnisse der Beteiligten. Erst verliest der Statthalter selbst sein Urteil, die Angeklagten sollten, weil sie hartnäckig die

[1] Robinson hat den ältesten Text mit zwei erweiterten Fassungen und der griechischen Uebersetzung abgedruckt in: *Text and Studies* 1, 2, 1891, S. 112–117. Zitiert wird nach der Einteilung bei R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3. Auflage von G. Krüger, 1929, S. 28 f.

[2] Vgl. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, 1921, S. 63. — Gewisse rhetorische Stilisierungen beeinträchtigen die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Akten nicht; so urteilt mit Recht M. Simonetti, *Qualche osservazione a proposito dell' origine degli Atti dei martiri*. Revue des Études Augustiniennes 2, 1956, S. 43 f.

Rückkehr zum römischen Kultus ausgeschlagen hätten, enthauptet werden, fügt aber dabei hinter den bisher schon genannten sechs Namen hinzu: 'et ceteros ritu Christiano se vivere confessos' (§ 14). Nach einer kurzen Danksagung des Speratus und Nartzalus lässt er dann das Urteil durch seinen Herold noch einmal verkündigen. Diesmal lautet es (§ 16): 'Speratum, Nartzalum, Cittinum, Veturium, Felicem, Aquilinum, Laetantium, Ianuariam, Generosam, Vestiam, Donatam, Secundam duci iussi'. Alle werden sofort hingerichtet.

Die Akten sprechen also hintereinander von sechs, dann fünf, dann sechs „und den übrigen" und schliesslich von zwölf Personen. Wieviel sind es nun wirklich gewesen?

Die modernen Darstellungen schwanken in der Deutung des Textes. Zum Teil erwähnen sie gar nicht, dass hier eine Unklarheit in der Überlieferung besteht. H. Lietzmann hat in seiner „Geschichte der Alten Kirche" [3] ganz darauf verzichtet, eine Zahl zu nennen. Karl Müller [4] nimmt an, es seien zwar zwölf Männer und Frauen verurteilt worden, aber sechs von ihnen seien der Hinrichtung entkommen. Sechs Märtyrer zählt B. Altaner, dagegen W. H. C. Frend [5] zwölf. Wenn H. Achelis [6] sagt, „dass 7 Männer und 5 Frauen . . . zum Tode durch das Schwert verurteilt wurden", so mag er absichtlich offen gelassen haben, ob auch an allen wirklich die Strafe vollzogen wurde.

Eben diese gemeinsame Hinrichtung ist aber die Meinung der überlieferten Akten in allen ihren Fassungen. Der älteste erhaltene Text sagt nach Nennung von zwölf Personen ausdrücklich, der Prokonsul habe sie abführen lassen: 'Et ita *omnes simul* martyrio coronati sunt' (§ 17). Er lässt also nicht einmal Raum für die Annahme, die zweite Gruppe könnte erst nach dem Urteilsspruch und

[3] Band 2, 1936, S. 134. 162 und 221.

[4] Kirchengeschichte I, 1, ^{3}1941, S. 153; ebenso J. Straub, Artikel Commodus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, herausgeg. von Th. Klauser, 3, 1957, Sp. 263.

[5] B. Altaner, *Patrologie*, ^{5}1958, S. 195. — W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, 1952, S. 88; ebenso H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, ^{2}1933, S. 376.

[6] Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, ^{2}1931, Sp. 357. — Ebenso vorsichtig formuliert Ph. Carrington: '*Twelve names in all were read out* . . .' (The Early Christian Church 2, 1957, S. 291).

-vollzug aufgegriffen und nachträglich hingerichtet worden sein. Dieser Auffassung leistet allerdings die griechische Übersetzung an einer wichtigen Stelle Vorschub. Sie lässt nämlich den Prokonsul in seinem Urteil hinter den sechs Namen für 'et ceteros' sagen: „und die nicht Erschienenen" *(καὶ τοὺς ἀφάντους)* [7]. Aber sie hält diese Deutung nicht aufrecht, sondern zählt in der anschliessenden Wiederholung des Urteils die zwölf Namen des lateinischen Textes auf und nennt über diesen hinaus in ihrem letzten Satze den Veturius, der im Verhör nicht erwähnt wurde, als einen von denen, die mit Speratus, Nartzalus, Cittinus und ihren Gefährten das Martyrium vollendet haben. So werden beide Gruppen miteinander verschmolzen. Da nun der griechische Text als Übersetzung, nicht als Vorlage des lateinischen zu gelten hat [8], kann seine abweichende — oder wenigstens bestimmtere — Übersetzung der Worte 'et ceteros' nicht als Rest einer älteren, ursprünglichen Fassung angesehen werden. Man muss also versuchen, aus der ältesten lateinischen Überlieferung selber die Dunkelheit der Angaben aufzuhellen.

Da ist zunächst zu beobachten, dass der Verfasser die Form eines ganz schlichten, knappen Verhörsprotokolls gewählt hat. Sie rückt die feste Entschlossenheit der Männer und Frauen, die ohne Schwanken und ohne den Wunsch nach Bedenkzeit, aber auch ohne Herausforderung dem gewissen Tode entgegengehen, in hellstes Licht. Die Form des Protokolls verlangt aber trotz aller Kürze doch, dass sich jeder einzeln zu seinem Glauben bekannt hat, ehe er verurteilt wird.[9] Dem trägt der berichtete Gang der Verhandlung im ganzen deutlich Rechnung, im einzelnen jedoch nicht ausreichend, wenn wir dem überlieferten Text folgen.

Nachdem nämlich Speratus, der zunächst für alle sprach, die Wir-Form aufgegeben hat, redet ihn der Statthalter Saturninus als einzelnen an und fordert ihn auf, beim Genius des Kaisers zu schwören (§ 5). Seine Absage beantwortet der Prokonsul mit der ausdrücklichen Hinwendung an die andern: 'Saturninus proconsul dixit ceteris: Desinite huius esse persuasionis' (§ 7). Die allgemeine Verhandlung ist also vorüber, das Einzelverhör beginnt. Dass nach

[7] Robinson a.a.O. S. 117, Zeile 2.

[8] Robinson S. 107 ff.; H. Leclercq, *Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Lit.* 15, Sp. 1018 f.

[9] So zeigen es denn auch die Akten Justins und seiner Gefährten.

dieser ausdrücklichen Abwendung von Speratus dieser noch einmal antwortete (§7b) und dem Statthalter damit sozusagen ins Wort gefallen wäre, ist schwer vorzustellen. Allenfalls liesse sich diese Darstellung als Mittel verstehen, um den Wortführer Speratus noch besonders hervorzuheben. Das tut dann die griechische Übersetzung auch dadurch, dass sie die ganzen Akten „Martyrium des heiligen Speratus" nennt. Aber der alte lateinische Text hebt den ersten Sprecher nicht so sehr über die ganze Gruppe hinaus.

Hinzu tritt eine weitere Beobachtung. Die Stelle, die im jetzigen Text dem Speratus einen Satz zuviel gibt (§ 7), entzieht zugleich einem seiner Gefährten das, was ihm zukommt, eben die persönliche Stellungnahme zu der Mahnung und dem Angebot des Richters. Nach der Namenliste des § 1 wäre jetzt Nartzalus an der Reihe, als erster unter den Gefährten zu reden, und gerade er ist es, den die Akten im Bericht über das Verhör als einzigen der sechs Vorgeführten übergehen. Daher liegt die Vermutung nahe, dass auf die Hinwending des Prokonsuls an die 'ceteri' die Antwort ursprünglich dem Nartzalus zugeschrieben war und erst ein Abschreiber auch hier wieder – zum vierten Male – Speratus antworten liess.

Wenn diese Vermutung richtig ist und also sowohl die Einleitung wie das Verhör eine Sechserreihe von Namen enthält, dann ist diese natürlich auch im Urteilsspruch zu erwarten. Er lautet in seiner ersten Formulierung (§ 14): 'Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu Christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet.'

Der Hinweis auf „die andern" hätte hier etwa dann einen guten Sinn, wenn nur zwei oder drei aus der namentlich bekannten Gruppe genannt würden; danach verstünden sich die übrigen von selbst. Es bliebe dann doch bei der Gesamtzahl sechs. Aber für Akten, die eine getreue Nachschrift der Gerichtsverhandlungen sein wollen, wäre diese Verkürzung der Aufzählung nicht angebracht. Noch viel weniger sinnvoll ist nach vollständiger Nennung der ganzen Gruppe ein allgemeiner Hinweis auf Leute, die nicht mit verhört, aber mit verurteilt werden. Natürlich können an sich mit den Verhörten auch „alle andern (sc. Angezeigten), die geständig sind, nach dem christlichen Glauben zu leben" (§ 14), in Abwesen-

heit verurteilt werden, aber auf sie passt die weitere Begründung des Urteils schlechterdings nicht, sie hätten die angebotene Möglichkeit der Rückkehr zum alten Glauben ausgeschlagen. Folglich kann 'et ceteros' nicht ursprünglich sein, und es bestätigt sich, dass die griechische Übersetzung *καὶ τοὺς ἀφάντους* nicht auf eine ursprüngliche Textform hinweist.

Freilich wird man fragen, wie es zu der nachträglichen Erweiterung des Textes durch die Worte 'et ceteros' gekommen sein kann. Es braucht sich gar nicht um eine freie Erfindung zu handeln. Sondern man wird andere Märtyrer, die in derselben Gegend um dieselbe Zeit oder wenig später verehrt wurden, unter die Blutzeugen vom 17. Juli 180 eingereiht haben, um sie an deren literarischer Beurkundung und Ehrung teilnehmen zu lassen. In dieser Absicht fügte der Bearbeiter nicht nur den unbestimmten Zusatz 'et ceteros' ein. Dieser bereitet vielmehr nur eine folgende grössere Erweiterung vor. Dem Bearbeiter gehört nämlich auch die auffällige Wiederholung des richterlichen Urteils, die gleichfalls in der Ich-Form erscheint (§ 16).[10] In dieser auf zwölf Namen erweiterten Liste stehen die eingefügten Namen Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa zwischen den Männer- und Frauennamen der ersten, sechsgliedrigen Liste; sie deuten durch ihre geschlossene Einheit noch auf die nachträgliche Einfügung hin. Vielleicht hat derselbe Bearbeiter auch den abschliessenden folgenden Satz (§ 17) hinzugefügt: „Alle sagten: Gott sei Dank! Und so wurden sie alle zusammen mit dem Martyrium gekrönt und regieren mit dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste in alle Ewigkeiten. Amen". Mindestens gehört dem Redaktor der Zusatz 'omnes simul', der – wie 'et ceteros' in § 14 – die neuen Namen mit dem Martyrium der sechs Scilitaner fest verbindet. Vielleicht hatte die Vorlage mit dem Worten geendet: 'Universi dixerunt: Deo gratias. Et ita martyrio coronati sunt.'

Im Grunde hat sich nach unsrer Annahme damals nichts anderes abgespielt, als was in der Neuzeit geschah, wenn man die Märtyrer

[10] Den Wortlaut siehe oben S. 166 — In den Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts findet sich nichts Entsprechendes. Der Verfasser der im Codex Colbertinus (Robinson S. 120) überlieferten freieren Bearbeitung hat die Schwierigkeit empfunden und deshalb den ersten Urteilsspruch des Prokonsuls gestrichen.

Namphamo, Miggin und Sanam nachträglich und ohne jeden Anhalt im Text der Passio unter die Scilitanischen Märtyrer des Jahres 180 versetzte. [11] In der ursprünglichen Fassung der Akten werden es nur sechs gewesen sein.

II

Ein Aufsatz von F. Corsaro, der mir erst mehrere Wochen nach Abschluss der bisherigen Untersuchung durch die Güte von F. Sciuto in Catania zugänglich wurde, liefert zu unserm Ergebnis teils eine erwünschte Bestätigung, teils nötigen die Abweichungen, die vorgetragene Auffassung zu überprüfen. Es handelt sich um die 'Note sugli «Acta martyrum scillitanorum»', die F. Corsaro im Nuovo Didaskaleion 1956, S. 5–51 veröffentlicht hat.

Corsaro erörtert nach den Anfängen des afrikanischen Christentums verschiedene Probleme der Passio, darunter auch die Frage nach einer Überarbeitung und der Zahl der Märtyrer. Er hält den zweiten Teil des Textes (d.h. die Paragraphen 14–17, die die Urteilsverkündigungen und die Hinrichtung berichten) für weniger zuverlässig als den ersten, der auf amtliche Akten zurückgehe. Seine Bedenken gegen den zweiten Teil gründen sich hauptsächlich auf die Beobachtungen, dass er eine andere Zahl von Märtyrern nennt, dass hier der Statthalter das Urteil in seinem Privatkabinett (secretarium) spricht und dass er den schon angeordneten Aufschub der Verhandlung zurückzieht, was in einem korrekten Verfahren undenkbar sei.

Von diesen drei Argumenten hat das letzte meines Erachtens am wenigsten Gewicht. Denn der Text zwingt nicht unbedingt dazu, an eine förmliche Vertagung zu denken, sondern lässt sich als blosses Angebot einer Bedenkzeit auffassen. Dieses konnte der Richter angesichts des einmütigen Bekenntnisses der Angeklagten fallen lassen, ohne seine Amtspflichten zu verletzen. Denn ein solches freiwilliges Bekenntnis der Schuld machte die angebotene Bedenkzeit überflüssig – und ebenso auch das von Corsaro vermisste Opfer vor den Staatsgöttern. Ein solches Opfer braucht im zweiten Jahrhundert kein fester Bestandteil der Christenprozesse gewesen zu sein. Auch Plinius hat, wie er an Trajan (Ep. 96, 3)

[11] So z.B. J. Quasten, *Patrology* 1, 1950, S. 179; dagegen H. Delehaye, *Les origines* S. 376 f.

schreibt, in Bithynien die geständigen Christen ohne Bedenkzeit und ohne Opfer zur Hinrichtung abführen lassen; nur diejenigen mussten opfern, die sich als Heiden ausweisen und dadurch, auch wenn sie vielleicht einmal Christen gewesen waren, die Straflosigkeit verschaffen wollten.

Eindrucksvoller ist der zweite Einwand, im secretarium habe höchstens eine Voruntersuchung stattfinden können, der nach einiger Zeit die öffentliche Verhandlung mit der Urteilsverkündigung gefolgt sei. Gegen die Annahme einer Zwischenzeit ist das Nötige bereits gesagt worden; sie findet im Text keine sichere Begründung. Damit ist aber nicht der ganze Einwand Corsaros erledigt. Widerspricht die Vernehmung und Verurteilung im Amtsraum des Vorsitzenden nicht dem römischen Grundsatz der öffentlichen Gerichtsverhandlung? Allein Seecks Artikel 'Secretarium' in Pauly-Wissowas Realencyclopädie (2. Reihe, 3. Halbband, Sp. 979–981) lehrt, dass eine Gerichtsverhandlung, und zwar nicht nur eine Voruntersuchung, unter Ausschluss der Oeffentlichkeit auch schon Ende des zweiten Jahrhunderts denkbar ist. Der Schreiber der Passio stellt sich offenbar den Verlauf so vor, dass der Herold die im secretarium den Angeklagten eröffnete Entscheidung draussen (auf dem tribunal) noch einmal der Öffentlichkeit verkündigte. Wenn dieser Schreiber der ursprüngliche Verfasser ist, dann ist nicht, wie Seeck angibt, bei Laktanz (De mort. pers. 15, 5), sondern an unserer – von Seeck nicht erwähnten – Stelle für secretarium zum erstenmal die Bedeutung „abgeschlossenes Gerichtslokal" belegt. Bei dieser Annahme ist die Wiederholung des Urteils nicht nur unanstössig, sondern sogar sachgemäss und nötig. Unsre oben vermutete Zuweisung der zweiten Urteilsverkündigung an einen Redaktor scheint also durch genaue Beobachtung des Sprachgebrauchs widerlegt zu sein.

Aber nun sprechen für jene Vermutung doch zwei Gründe, die durch Corsaros Aufstellungen nicht weggeräumt werden. Erstens ist ein solches doppeltes Verfahren in dieser Zeit sonst nicht nachzuweisen. Zweitens bleibt es sehr merkwürdig, dass die verurteilten Scilitaner sowohl nach dem ersten wie nach dem zweiten Urteilsspruch Gott für diesen Ausgang des Prozesses danken (§§ 15 und 17). Sie sollen also beidemal anwesend gedacht werden. Das wird kaum ursprünglich sein; denn es entspricht nicht der strengen

Unterscheidung von geheimer und öffentlicher Verhandlung, wie sie in späterer Zeit Augustin beschrieben hat. Er sagt (Sermo 47, 3, 4), der Richter schreibe das Urteil vor der Verkündigung im secretarium nieder; partes non audiunt, illis foras exeuntibus scribitur. Es dürfte daher wahrscheinlicher sein, dass die ursprüngliche Fassung sowohl die Gerichtsverhandlung wie den Urteilsspruch in das Amtszimmer verlegte und dass erst der Bearbeiter bei der Einfügung von sechs weiteren Märtyrernamen auch das inzwischen bei Christenprozessen üblich gewordene öffentliche Verfahren einarbeitete. Man könnte in der Vermutung noch weiter gehen und sagen, er habe das getan, als Kaiser Konstantin – freilich vergeblich – versuchte, die Öffentlichkeit der Gerichtsverfahren wieder allgemein durchzusetzen (vgl. Seeck), und darin komme die Anerkennung der Korrektheit des staatlichen Verfahrens zum Ausdruck. Aber auf diese ganz unbeweisbare Vermutung möchte ich keinerlei Gewicht legen.

Dass auch Corsaro als weiteres Argument gegen die Zuverlässigkeit des Schlussteils der Passio die abweichende Zahl der Märtyrer nennt, stützt unsre eignen Beobachtungen. Aber seine Erklärung des Tatbestandes überzeugt nicht recht. Er meint, die zusätzlichen Namen seien aus der Tradition der Märtyrerkalender übernommen, wo tatsächlich in der ältesten Zeit unter dem 17. Juli einerseits Generosa und Januaria – zwei Namen aus der Erweiterung des Passio –, anderseits die Scilitani der Verehrung empfohlen wurden, bis die erste, kleine Gruppe aus den Namen des folgenden Kalendertages aufgefüllt wurde. Aber warum hat dann der Redaktor der Märtyrerakten dem Kalender nur sechs Namen entnommen und nicht auch die der Bessa, des Maximus und des Paulus? Das ist leichter zu verstehen, wenn es für jene Sechsergruppe eine kultische Voraussetzung gab. Diese dürfte zuerst in der Passio, erst dann in den Kalendern zur Vereinigung beider Gruppen geführt haben.

Es bleibt also dabei, dass am 17. Juli 180 in einem nichtöffentlichen Verfahren sechs Scilitaner als Christen verurteilt und hingerichtet wurden, in die Akten aber eine zweite Gruppe von Märtyrern, die vermutlich derselben Zeit und derselben Gegend entstammen, nachträglich aufgenommen wurde.

Bad Godesberg, Viktoriastr. 12.

THE LIBERTY OF THE BISHOP TO IMPROVISE PRAYER IN THE EUCHARIST

BY

R. P. C. HANSON

The earliest clear indication that in the eucharist of the early church the bishop was at liberty to improvise in making the long prayer (later to be called the anaphora) after the offerings of bread and wine had been brought to him is perhaps to be found in Justin Martyr's *First Apology* (67.5). Here, in his description of the normal Sunday eucharist, Justin says: *καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ 'Αμήν.* Here the phrase *ὅση δύναμις αὐτῷ* suggests that the contents and expression of the prayer of the "president" (who is clearly the bishop) are determined by his ability. Next, Irenaeus in his *Adversus Haereses* (1.7.2) tells us that in his juggling pseudo-eucharist the heretic Marcus *ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν, καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως.* This suggests that the celebrant could decide the length of the great prayer, unless Marcus arrogated to himself the right of improvising prayer as well as the right of producing faked miracles during the eucharist. Not much later Tertullian says that Christians pray *manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus* ("with hands outstretched because they are innocent, with head uncovered, because we are not ashamed, finally without a prompter because we pray from the heart"). In official ceremonies of the Roman religion, a prompter would be employed on public occasions to ensure that the proper formulae were correctly repeated. Tertullian is speaking of praying for the Emperor, and it seems likely that he is referring to Christian public prayer, i.e. the celebration of the eucharist, because nobody could imagine that a *monitor* would be required in private prayer (*Apologeticus* 30.4). The *Apostolic Tradition* of Hippolytus provides very clear evidence on this point (ed. and tr. G. Dix, 10.4, 5). It tells us:

"It is not altogether necessary for him (i.e. the bishop) to recite the very same words which we gave before as though studying to say them by heart *(ἀπὸ στήθους)* in his thanksgiving to God, but let each one pray according to his own ability. If indeed he is able to pray suitably with a grand and elevated prayer, this is a good thing. But if on the other hand he should pray and recite a prayer according to a fixed form, no one should prevent him. Only let his prayer be correct and right *(ὀρθόδοξος)*."

Perhaps thirty years later Origen gives us a particularly interesting piece of evidence. In the *Conversation with Heracleides*, which is the report by an eyewitness of a conference between Origen and some bishops in a town in Arabia, about the year 246, Origen is reported as describing the right formula for making the offering to God in the eucharist: *ἀεὶ προσφορὰ γίνεται Θεῷ παντοκράτορι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς προσφόρου τῷ Πατρὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ· μὴ δὶς ἀλλὰ Θεῷ διὰ Θεοῦ προσφορὰ γινέσθω. τολμηρὸν δόξω λέγειν, εὐχόμενοι ἐμμένειν ταῖς συνθήκαις· ἐὰν μὴ γένηται, οὐ μὴ λήμψῃ πρόσωπον ἀνθρώπου οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου* (Lev. 19.15). The text then becomes so corrupt as to be incapable of restoration (ed. J. Scherer, pp. 126 and 128). But it is clear enough that Origen is pleading with the bishops present, whose eccentric, if not heretical, views, had caused Origen's presence at the conference, not to introduce their own peculiar ideas into the prayer which they make at the eucharist. It is also clear that there were "conventions" *(σύνθηκαι)* which the bishop was expected, but was not compelled, to use in composing his prayer.

About ten years later, in his *De Unitate Ecclesiae* (17), Cyprian denounces schismatics in general and Novatianists in particular because among them the bishop *constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare. Prex* with Cyprian very often means the anaphora prayer. *Illicitis vocibus* is not likely to mean that the schismatic introduces improvised prayer where fixed liturgical prayer was proper, but rather it suggests that he introduces into his prayer as he celebrates his own peculiar views. The letter of Firmilian, bishop of Cappadocian Caesarea, to Cyprian, a Latin translation of which appears as no. 75 among the letters of Cyprian, gives interesting details about a woman in his part of the world

who, under the influence of Montanism, made herself a church leader and even celebrated the eucharist. She was so daring, says Firmilian, *ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino non sine sacramento solitae praedicationis offerret, baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepere ab ecclesiastica regula videretur* (Letter 75.10.5). It seems likely that *invocatione non contemptibili* refers to the bishop's prayer of the anaphora, and that this woman could compose a prayer whose style and content were not discreditable. *Sacramentum solitae praedicationis* then would refer to the homily; and *ecclesiastica regula* would refer, not to the church's rule of faith, but to the church's custom in baptizing. It is remarkable to find here that the rite which by this time possesses a complete liturgy is the rite of baptism, – not of the eucharist (*usitata et legitima verba* might be translated "customary and orthodox words"). Another letter of Cyprian's (70.2.1) in discussing the ceremony of function after baptism uses the phrase *creaturam olei*, which suggests the archaic or elevated language of a fragment of liturgy; it is therefore not unlikely that a fixed form for administering baptism did exist by the middle of the third century.

Finally Dionysius of Alexandria supplies us with a small piece of evidence which may be relevant. In his *Examination and Defence* written against the imputation of heresy made against him by Dionysius of Rome, he describes how he ends his prayer in the eucharist: "In consistency with all these arguments we also, having of course received a formula and rule from the men of old before us, harmoniously with them, when we end our eucharistic prayer *(προσευχαριστοῦντες)* – and here we are formally instructing you – terminate it: To God the Father, and to the Son our Lord Jesus Christ, with the Holy Spirit, glory and power for ever and ever. Amen" (*Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. C. L. Feltoe, p. 198 (*Examination and Defence* 14), quoted from Basil *De Spiritu Sancto* 29 (73)). The fact that Dionysius emphasizes that he ends his prayer with a fixed formula may perhaps imply that the rest of the prayer is not fixed. The ending is perhaps among the "conventions".

It is therefore reasonable to conclude that at latest from the

middle of the second century, and no doubt from the very beginning too, till at earliest the middle of the third century, and probably till a much later date than that, the celebrant at the eucharist was at liberty to compose his own anaphora prayer if he liked, though the reference from Hippolytus' *Apostolic Tradition* makes it clear that, at any rate in the third century, he could use a fixed form if he chose. But if he improvised, he was expected to "keep the conventions". There was a conventional structure for this prayer. We may guess that this structure included most of the subjects which later became essential parts of the anaphora, mention of the creation, the redemption, the resurrection and ascension, and a rehearsal of the words of institution. The early church, in fact, seems to have for a time worked out an attractive compromise between the use of free prayer and the use of fixed forms of prayer.

This liberty of the bishop to improvise may also, in part at least, account for the relative scarcity of copies of ancient liturgies. The earliest complete liturgy which survices is the so-called Clementine Liturgy in the *Apostolic Constitutions*, which dates from the second half of the fourth century. Many liturgical fragments and isolated forms dating from an earlier period can be found, but no complete liturgy. The reason may well be that before the fourth century there were no complete liturgies, or almost none. Where it is perfectly legitimate for the celebrant to abandon fixed forms and, within discreet limits, improvise his own prayer at the most important part of the service, there is not much point in laboriously compiling copies of complete liturgies which can be no more than hypothetical or permissive.

Nottingham, University of Nottingham

"FOR OUR EMPERORS, SOLDIERS AND ALLIES"

An attempt at dating the twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem

BY

CL. BEUKERS S.J.

From the time of Christian antiquity a collection has come down to us known under the name of the "Catecheses by Cyrillus of Jerusalem". There are altogether two dozen of them, an opening instruction, called "procatechesis" and the instructions themselves, numbered 1–23. These 23 instructions fall apart into two groups, 1–19 treating of the Holy Trinity, or the Apostles' Creed; and 19–23 treating of the three Sacraments of Baptism, Confirmation and the Eucharist. Although there is quite an early tradition making no distinction between these two groups, there has evidently been an earlier one which did distinguish between them. It is about the second group, that of the "mystagogical catecheses", that the problems of authorship and date arise. For about the first group, the "procatechesis" and the eighteen instructions that follow there is not the slightest doubt that they are from the hand of Cyrillus of Jerusalem (313–386), and being dated by the author as "seventy years after Probus" they are commonly held to have been written in the year 348 when Cyrillus was a priest under bishop Maximus, Cyrillus being bishop of Jerusalem from 350–386. The second group of instructions, however, 19–23, is ascribed differently in the oldest manuscripts, some naming Cyrillus as the author, others Cyrillus's successor, John (386–417), and some even ascribing them to both. Some twenty years ago the authorship of bishop John was strongly defended by W. J. Swaans; he succeeded in convincing Altaner and Jungmann, but failed to convince Cross, Paulin and Fruytier.[1] The last, however, admitted that as a result of Swaans's work nobody

[1] W. J. Swaans, A propos des Catéchèses mystagogiques ... *in* Le Muséon IV, 1942, 1–43; B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1950², 269; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien 1948, *see* Index sub Cyrillus; F. L. Cross, St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. London,

would assert in future that the two groups of instructions were ever published simultaneously, or together, by Cyrillus. It is not only the tradition of the manuscripts that warrants that conclusion, but also the fact that the two groups are addressed to different audiences and differ in origin. The first was taken down in shorthand by some one in the audience and allowed to be circulated by Cyrillus, as appears from a note, "only among the faithful and catechumens, and on no account among the heathen". The second group is written out by his author and, though it does not carry the addition of a similar note, it is clear from the ideas prevalent in those days that they were meant for the faithful only; excluding even the catechumens.

Swaans's article does not owe its success entirely to his arguments from the manuscripts. For Jungmann e.g. it was a great relief to have some good reason for allowing him to advance the date of the mystagogical catecheses by about half a century.[2] In his opinion, as a historian of the liturgy, it seemed extremely improbable that already in the year 348 the church of Jerusalem would have had such surprising novelties as are mentioned in the 23rd catechesis (5th mystagogical) with regard to the celebration of the Eucharist: the Sanctus, the Memento after the Consecration, and above all, the Pater Noster. For if these rubrics were a subject for the pulpit in 348, they must have been in use already for a considerable time, which is unlikely, for a double reason. First, the Church of Jerusalem, undistinguished and dependent on Caesarea, did not begin to make its come-back until after the consecration of the new Constantine basilica in 335, and secondly one wonders why, in case of such an early introduction of new rubrics by Jerusalem, the other churches should have waited till the end of the 4th century, especially with the Pater Noster.

The curious point of this controversy is that those who are in favour of a later date for the mystagogical catecheses, especially

---

1951, xxxvi-xxxix; A. Paulin, Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète. Paris, 1959, 53; J. Fruytier, Cyrillus' auteurschap van de myst. catechesen toch nog te redden? *In* Studia Catholica 1951, 282–288.

[2] id. ibid. Father Jungmann does not see one of the consequences of a later date of the 23rd catechesis, viz. that the Peregrinatio Aetheriae can no longer be dated 383, as he does; its most probable date being 415–417.

the twenty-third, are inclined to defend the authorship of bishop John, and that those who favour Cyrillus as their author seem to accept automatically as their date the year 348! As though Cyrillus of Jerusalem did not live until 386; also forgetting that it would have been one of his duties, year after year, to instruct the newly baptized at Easter! Admitting that he may always have kept to the same lines of thought, still with the little variations added each time, they must have been quite different sermons, in tone and colour, after thirty years. Every year his final instruction before baptism would indicate the programme of the mystagogical instructions after Easter, as outlined in the 18th catechesis of 348, just as the mystagogical instructions would refer back to the series given during Lent, though not always in the same words. It is possible, therefore, that the first 18 instructions date from the beginning of Cyrillus's career as a preacher, and the other five from the end.

That the two groups do, as a matter of fact, belong to different dates, some of the evidence seems to suggest. The contents of the mystagogical instructions do not completely fall in with the programme set forth in the 18th instruction. The special instruction, announced there, concerning the "Christian Way of Life" is lacking altogether; and in the address on Confirmation there is not a word on the priesthood of the faithful as promised. In addition, the opening sentence of the mystagogical instructions has a touch of warmth and episcopal paternity that is absent from the first eighteen instructions, written when their preacher is supposed to be still only a priest.

The question remains whether the mystagogical instructions themselves can supply us with evidence sufficient to date them, or at least one of them, more accurately. For Cyrillus was a bishop for thirty-six years, though with long interruptions, spent in exile. Now it seems indeed possible to arrive, with a sufficient degree of probability, at a fairly accurate date, a fact interesting, and important enough, I think, both to the patrologist and the liturgist, to beg the hospitality of "Vigiliae Christianae".

* * *

In the "Memento" of the living there are recommended to God "Our Emperors, our Soldiers and our Allies" (cat. 23, 8). Have

students of this question made enough of the information contained in these words?

First, there is the plural form of "Emperors". Of the years that Cyrillus, often disturbed, could occupy his see of Jerusalem in peace (350–358; 359; 362–367; 378–386) there are few when the Roman Empire was led by *two* emperors (364–367 and 378–386). Nor should the time when Cyrillus was away for the Council at Constantinople (381–382) be included. For which reason the date of the 23rd catechesis should certainly be put *later then* 364. Three times Cyrillus had occasion, between 365–367, to ask for special prayers for the emperors. The other occasions were three times before the Council of Constantinople and four times after it.

> Should I be asked if I had a preference for any of these three periods, I should come out in favour of the period 383–386. For in the same catechesis (23, 7) Cyrillus speaks in a very dogmatic tone on the Holy Spirit: "It is the Holy Spirit who sanctifieth and changeth all things". Therefore, as it is generally accepted by all students of Cyrillus and of his writings, that this prudent catechist never insisted on disputed points (avoiding even the word "homoiousios") but always confined himself to unquestioned doctrine, and as the Council of Constantinople, which he attended, had laboured, against the "Pneumatomachs" or "Macedonians", to fix the true doctrine on the Holy Spirit, it is not to be wondered that this zealous shepherd, on his return, hastened to make clear to his flock the rôle of the H. Spirit when treating of the rites of the Mass.

Secondly, the Memento mentions the "Soldiers". This might suggest a time of war. However, at no time when Cyrillus, under two Emperors, peacefully occupied his see, was there any major war. Excluded are local and frontier-wars, which went on somewhere at all times throughout the existence of the Roman Empire. So "Soldiers" is quite useless to help fix a date. Their mention here must be seen, I think, as a mere declaration of continued loyalty towards the Empire, for the same reason why the "Emperors" are mentioned. For students of Classical Antiquity this addition has a certain interest as it shows that Cyrillus was conscious of the truly military character of the Roman Empire. It is of no interest, however, for our purpose here.

The third word, however, seems of the highest importance. The term *σύμμαχοι* used is the accepted Greek translation of the Latin "socii". "Socii" were the people of a state acknowledged by Rome as an autonomous body, to which it was united by a treaty of friendship and mutual military aid. The question is who were the allies Cyrillus had in view when asking prayers for our "socii"? Alliances and sympathy for allies were characteristic for Rome as a republic, of the time Livy writes about, but with the ever increasing power of the empire such alliances had become less and less of a necessity. Hence for the period of Cyrillus's life before 380 it is impossible to think of any people being of such importance to the empire that the Church at Jerusalem should pray for them. (The treaty with Persia in 363 had been an armistice, not an alliance). After 380, however, there is an important change in imperial politics. The emperor Gratian's new policy will have great consequences as to the further history of the empire. Instead of exterminating them, for illegally wandering inside the frontiers of the empire, the emperor assigns a certain well-defined area to live in, fully independent, to a small tribe of Goths, in exchange for an annual tribute of men for the imperial armies. – Such small news would hardly reach Jerusalem. To the emperor Theodosius, of the East Roman empire, it suggested a great idea. In his turn he at once tried to come on terms, on the same conditions, with the mighty and dangerous Visi-Goths in his own territories. In 381 Athanaric, their leader, comes to Constantinople. He is received with great honour, and when he dies, a solemn funeral is held. Though the negociations take time, they are happily concluded on 3 October 382. Whereas Theodosius offers the Goths a territory of their own in Moesia, guaranteering its autonomy and exemption from any form of taxation, they on their part, as faithful and official confederates of the Roman empire, are committed to supply the imperial army with soldiers, under their own officers and against high pay. In those days this new approach was considered wise policy, and a big novelty in the eyes of the Romans, especially of those who lived, or happened to be, in Constantinople. From October 382 onwards Rome once again had its allies!

Before concluding I would like to raise an objection, only seemingly serious. Does not the Greek word *σύμμαχοι* stand

both for the Latin word "socii" and, at least occasionally, for the Latin word "auxiliarii"? – The Roman army consisted of legionaries and auxiliaries. A legionary had to be a Roman citizen; the "auxilia", however, though some of them might be Roman citizens, were mostly made up of inhabitants of the empire, who had not the rights of citizenship. It seems possible, therefore, that with "*στρατιῶται καὶ σύμμαχοι*" Cyrillus might simply mean the whole Roman army, legionaries and auxiliaries alike. Yet this is hardly probable. For by the middle of the fourth century the "auxilia" had been in decline for more than a century, ever since in 212 Caracalla extended the rights of citizenship to every free-born person of the empire. – Insisting, however, one might argue that the formula "For the Emperors, Soldiers and – auxiliaries –" could be an old survival in the liturgy of Jerusalem. For more than two hundred years, from 70–284, the Legio X Fretensis had been garrisoned at Jerusalem (Colonia Aelia Capitolina), then an inconspicious place only partly rebuilt from its ruins, to hold a Roman garrison, guarding the peace of Judea; its townfolk depended on the garrison. And some "auxilia" may have formed part of the legion. It is then thinkable that the christian community of Aelia, depending for its livelihood on this garrison, prayed, by the lips of their bishop, "For our Soldiers and Auxiliaries"! Which would also provide us with the precise date of the origin of this prayer, as about the year 150 A.D. during another period of Dyarchy the "auxilia" were at the height of their importance. – Though a possible argument, it cannot, however, be supported, I think, by any solid evidence. It is, for one, still too early in the history of the liturgy to cling for centuries to worn-out formulae. Further, there is nothing known of "auxilia" ever having been garrisoned at Aelia. Moreover, the common Greek translation of the Latin "auxiliaries" is not "*σύμμαχοι*", but "*ἐπίκουροι*". So I'd rather conclude that with "*σύμμαχοι*" here are meant "allies", and that these allies were the Goths.[3]

[3] For this part I consulted: E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches, Wien, 1929, I; M. Join-Lambert, Jerusalem, London, 1958; Pauly-Wissowa, Real-Encyclopedie: Legio, Auxilia. – For the accurate determina-

Resuming the general thread of the argument, that from 382 Rome once again had its official "allies", one can easily see how from a sense of gratitude and fidelity pious Theodosius may have prescribed an "imperata" for the new allies. There is no reason for being ingenious if the situation permits one to see things simply. The assembled Fathers of the Church undoubtedly took a great interest in the famous people of the Goths, who only some years ago had crushed the (Arian!) emperor Valens and his army and who were now concluding such an important treaty with his successor. Apart from their political interest there was also their apostolic concern. The latter is no vague conjecture. For some fifteen years later St. Jerom is writing to two Gothic bishops, and St. John Chrysostomus at about the same time exclaims from his pulpit: "Oh, the ancient Greeks should have assisted at this sermon preached by a Gothic priest in the Gothic language. Their philosophy was bound up with the Greek tongue, but the Cross of Christ suits itself to all languages. To the Church it is no shame that the uncivilized stand up in her midst; no, they are to her ornaments and jewels".[4] If the missions among the Goths developed so rapidly into a flourishing Christian Church, their foundations made in the very days of the Council must have been well laid. The Holy Spirit was not absent from the bishops assembled at Constantinople to formulate the true doctrine about Him. And Cyrillus, who used to exhort his neophytes: "Pour out your holy unction to the heathens" (cat. 21, 5), was one of them. In short, when after the Council he returned to Jerusalem, he spoke about the Goths. He started to recommend to God and to the prayers of his flock, the new "allies"; thinking not only of the state, but also of the enrichment of the Church if they became *σύμμαχοι* of Christ.

Summing up I propose that in view of the phrase "For our Emperors, our Soldiers, our Allies" the year 383 A.D. or one of the three following years be taken as the true date of the 23rd catecheses.

This conclusion that the 23rd catechesis is to be dated between

tion of which Latin words the Greek "*σύμμαχοι*" can be a translation, I thank Mr. J. M. Bremer S.J.

[4] Hieronymus, Epist. 106; Chrysostomus, MPG 63, 499–502.

383 and 386, has certain advantages. It meets the objections made by students of the history of the liturgy against the early date of 348. Further, the reputation of St. Cyril with his contemporaries and later generations is more readily understand, if it does not rest solely on this precious, but very small collection of sermons, written so early in his career. For speaking on the rubrics as observed by the church of Jerusalem, he could not be held their originator, as a young priest.[5] During the long years of his episcopate, however, he could introduce innovations, with increased authority, so that they became examples to other churches, who followed this lead. The improportionate length of his explanation of the Lord's Prayer, taking up half of the sermon on the Mass (§§ 11–19) perhaps is best explained by the fact, that he himself was responsible for its addition!

Finally, in suggesting the year 383 or thereabout as the date of the 23rd catechesis nothing is said about the origin of the other mystagogical instructions. The three e.g. dealing with Baptism and Confirmation may be much older. It may even be so that the five instructions are an anthology of the many Easter sermons preached by St. Cyril over the years. And these ones, the five best, given free for publication either by Cyrillus himself, or what is more likely, explaining the various opinions on their authorship, by John, his successor.

Amsterdam, Hobbemakade 51.

---

[5] G. Dix, The Shape of the Liturgy, Westminster, 1947³, 349 ss. seems to be mistaken here. — I am much indebted to Fr. Drs. J. Mooijman S.J. who translated this study into English.

REVIEWS

Domenico Romano, *Studi Draconziani*. Palermo, U. Manfredi editore, 1959, 124 p., lire mille.

Continentur I. *Questioni biografiche* p. 9–23, II. *Storia della poesia Draconziana* p. 25–52, III. *Struttura e valore poetico delle* Laudes Dei p. 53–72, IV. *Draconzio dopo il carcere* p. 73–82, V. *Ricerche sulla «fortuna» di Draconzio* p. 83–95; sequuntur in *Appendice* p. 97–116 loci selecti, deinde *Indici* (*dei nomi, della materia*).

De ceteris rebus cum eadem fere disserat auctor, quae alii ante dixerunt, nonnullos locos retractare velim, de quibus aliter iudicant auctoris *Studi*, aliter mea *Varia Dracontiana* (1958). Satis bene cum lectoribus agetur: non semel auctor aut poetae verba, cum maxime ad versum a me tractatum pervenit, adferre desinit (non laudantur laud. dei 3, 658 p. 15; satisf. 39 p. 50 adn. 132; Orest. 10/12 p. 41; Orest. 391 p. 44 adn. 113; Orest. 562 p. 44 adn. 116; Orest. 587 p. 44, adn. 119) aut meam sententiam memorare omittit (laud. dei 1,205 p. 57, adn. 154; laud. dei 1,444 p. 58 et p. 102; laud. dei 1,744/747 p. 60; laud. dei 2,134 p. 113; laud. dei 2,666 p. 110; satisf. 105 p. 16; Orest. 52 p. 42).

Initium vero mei libri auctor legit. P. 7/9 disserui Dracontium Romul. 1, 1/16 Vandalorum iuventutem parum obscure comparasse cum cruenta bestia, cum feris, cum tigride, urso, lupo, leone, saevo molosso. Respondet auctor p. 11: 'Sembra strano come il v. 12 *sancte pater, o magister* ⟨,⟩ *taliter canendus es*, con cui termina la similitudine, sia sfuggito al K.; perchè da esso appare chiaro come il giovane poeta a nient' altro miri con questo esordio infarcito di *τόποι* se non a lodare il suo maestro che sarebbe degno di essere celebrato da un altro Orfeo, che riuscì col suo canto ad ammansire le bestie feroci che si raccolsero intorno a lui per ascoltarlo.'. Minime tamen v. 12 similitudo finitur; pergit poeta, Felicianumque quibus rebus inductus cum Orpheo comparaverit, ipse explicat, aliter vero explicat atque auctor: v. 13 *qui fugatas Africanae reddis urbi litteras* sc. eodem modo, quo Orpheus iumenta, cervos, agnas, capreas, lepores ad se revocavit fugaces (*qui . . . reddis* = 'quippe qui . . . reddas'), v. 14 *barbaris qui Romulidas iungis auditorio* sc. eodem modo, quo Orpheus, ut sibi auditorium cogeret, cruentae bestiae benignum gregem iungebat (*qui . . . iungis* = 'quippe qui . . . iungas'), v. 15 *cuius ordines profecto semper obstupescimus* sc. eodem modo, quo ordines Orphei melos audientes stupebant (*cuius . . . obstupescimus* = 'quippe cuius . . . obstupescamus'; consulto v. 15 verbo *obstupescimus* poeta lectores ad v. 5 verbum *stupebat* reicit voce *profecto* se blanda sua similitudine rem non augere clare significans), v. 16 *quos capit dulcedo vestri, doctor, oris maxima* sc.

eodem modo, quo Orphei ordines capere solebat vatis dulce carmen (*quos capit* = 'quippe quos capiat'; consulto v. 16 coniunctione *dulcedo . . . oris* poeta lectores ad v. 2 *dulce carmen* reicit). Quare eorum sententiam haud intellego, qui nolunt in v. 14 comparationis tertium latere: apertissime componit poeta Romulidas cum benigno grege, cum cruenta bestia barbaros Vandalos, magistrum autem Threicio cum vate ideo, quod eos iungere, eos miscere et Orpheus et Felicianus solebant, quibus natura rerum denegat concordiam.

Cetera, quibus auctor meas sententias impugnat, ne considerare quidem opus est. Copiose p. 51/56 disserui Commodianum auctorem esse nobilis praecepti (Drac. satisf. 189/190), quod Dracontius ipse (satisf. 187/188) Commodo principi adtribuit *modico sermone poetae;* fontem ipsum indicavi: Comm. instr. 1, 1, 1/3. Auctor p. 51, adn. 138 haec iudicat: 'Infondata . . . la ipotesi . . .: . . . è da escludersi una tale confusione in un poeta colto come Draconzio'. Tacet de Gennad. vir. ill. 15, tacet de Comm. instr. 1, 1, 1/3, tacet de omnibus rebus, quas adtuli, immo vero exclamatione sua victoriosa p. 52, adn. 138: 'Di lui' (i.e. de imperatore Commodo) 'inoltre D. dice che era *modico sermone poeta;* così non avrebbe detto certo di Commodiano!' id tantum prodere videtur: se ne legisse quidem ea, quae de voce *modico* scripsi (p. 53 cum adn. 3, 4, 5). Alibi auctor laudat, quae ipse mente non comprehendit: p. 18, adn. 27 de vi vocabuli *vel* agens (Drac. satisf. 93) lectorem ad ea revocat, quae scripsi p. 15/16; ipse vero suis verbis 'il suo sovrano' (p. 16, 17) et 'Costruzione . . . debole . . .: 1) Teodorico non era ancora imperatore nel 490' (p. 17, 32/18, 2) ostendit haudquaquam se intellexisse, quorsum spectet mea argumentatio p. 15/18 (vid. inprimis p. 16, 14/15).

P. 37, adn. 90 coniecturam quandam aspernatur, nullum argumentum subiungit, mendose vero, quod proposui, reddit. — In Praefatione mea de quodam viro docto p. 5 haec tria dixi: 'etiam . . . ⟨vir doctus supra dictus ⟩hic illic lectiones neglegenter indicavit' (in adn. 3 decem locos enumerans), '⟨hic illic⟩ textum male vertit' (sequuntur in adn. 4 tres loci), '⟨hic illic⟩ ea, quae K. Rossberg (Materialien) magna cum industria collegerat, vix intellexit' (in adn. 5 quattuor vitia denoto). Quam sententiam iudex ambitiosus auctoritate sua interposita uno verbo redarguit (p. 40, adn. 102): 'gratuito il giudizio del Kuijper'. Gratuito potius mihi liceat auctori hoc consilium dare, ne denuo librum, quem vix legit, vix intellexit, nimis festinanter tractet neve umquam cuiusquam favorem favori praeferat Veritatis.

Amsterdam, Sophialaan 41 boven D. Kuijper Ff.

Benedicti regula, recensuit Rudolphus Hanslik (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. LXXV), Vienne, 1960.

Promise depuis quelque cinquante ans, l'édition critique de la Règle de s. Benoît vient enfin de paraître au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. M. Rudolf Hanslik, avec un beau courage, a réussi à vaincre les difficultés qui avaient arrêté un Héribert Plenkers, en dépit des excellents travaux préparatoires accomplis à la fin du siècle dernier par L. Traube. L'éditeur n'a point épargné sa peine puisqu'il a collationné, nous assure-t-il, près de 300 manuscrits, dont une soixantaine ont été retenus pour l'édition.

C'est à la description et au classement de ces témoins que sont consacrées les pages de la Préface, description soignée et minutieuse qui utilise, en les signalant au passage, les meilleures études concernant les mss de la Règle. On ne pourra que souscrire, je pense, au jugement prudent porté sur le célèbre ms. A (St Gall 914), qu'il s'agisse de son origine ou de sa valeur pour la restitution du texte. La répartition de la plupart des témoins dans les catégories de mss au « texte pur », au « texte interpolé », au « texte reçu », recueillera aussi le suffrage des savants; il est de même assez fondé de mettre à part les mss cassiniens, rameau du texte pur qui s'est développé selon une tradition propre. Mais pourquoi n'avoir pas joint aux mss interpolés les témoins d'Espagne et de Narbonnaise qui s'en distinguent si peu, semble-t-il? Pourquoi ne pas joindre aux cassiniens les deux mss d'origine bénéventaine classés sous la rubrique « texte corrompu »? On s'étonnera également de voir retenus, pour illustrer la transmission du texte, un si grand nombre de mss du « texte reçu »: ces témoins tardifs (27 en tout, sans compter le groupe des mss cisterciens désigné par le sigle t) encombrent l'apparat sans grand profit.

Ce qui, à coup sûr, va recontrer le plus d'opposants, c'est la solution adoptée à l'égard de mss de la Règle du Maître, purement et simplement classés comme témoins « légèrement corrompus » de la Règle bénédictine. Certes, M. Hanslik connaît fort bien les controverses auxquelles a donné lieu, depuis vingt ans environ, la question du rapport chronologique entre les deux Règles, mais il s'en tient à la thèse traditionnelle, favorable à l'antériorité de la Règle bénédictine, et il prétend la défendre victorieusement par quelques rapprochements de textes, vraiment trop faibles pour gagner l'adhésion des adversaires. Il confesse, du reste, à la p. XLIV: « tota quaestio tam difficilis et perplexa est, ut vix sperari possit viros doctos brevi tempore in hac re esse consensuros », et, chose curieuse, à la dernière page de la préface, sur le très complexe *stemma codicum*, RB, datée de 540/7, et RM, datée de 570, sont reliées l'une et l'autre par une ligne pointillée à une *Reg. Lerin.* sur laquelle nous ne sommes pas autrement informés. M. Hanslik

reconnaît donc implicitement que l'hypothèse d'une source commune aux deux Règles n'est pas, à ses yeux, privée de vraisemblance.

Un point souligné à plusieurs reprises dans la préface est l'influence jouée par s. Benoît d'Aniane dans la diffusion du texte pur et sa relative victoire sur le texte interpolé; donnée intéressante, qui n'avait pas été jusqu'ici suffisamment relevée, à ma connaissance.

Bien informés sur l'histoire de la transmission du texte, nous ne le sommes pas du tout sur la façon dont M. Hanslik entend restituer ce texte dans son édition. C'est au lecteur de s'en rendre compte en maniant celle-ci. Il s'aperçoit vite que le texte dit « pur » est toujours préféré, et que la leçon de A, sauf les cas de fautes manifestes (ainsi Prol. 9. *dificum* pour *deif.*, 13. *habeatis* pour *habetis*, 27. *opprium* pour *opprobrium*, 38. *peccatores* pour *peccatoris*, 39. *complemus* pour *compleamus*), est celle qui a le plus de chances d'être retenue, surtout si l'un ou l'autre témoin vient l'appuyer: ainsi Prol. 23. *habitavit . . . requiescit*, contre *habitabit . . . requiescet* du plus grand nombre; 23 et 39. *tauernacul(o)*, contre *tab.* de tous les autres; 28. *cogitatos*, contre *cogitatus* de la plupart; 35. *is*, contre *his* de tous les autres; 41. *iuueat* et 50. *discidentes*, contre *iubeat* et *disced.* de presque tous. On le voit, dans plusieurs des cas qui viennent d'être cités, c'est l'orthographe seule qui est en cause. Il est difficile, à coup sûr, de dire comment s. Benoît ou son copiste ont écrit, mais est-ce un bon système de se fier, en cette matière à un seul ms. et d'écrire *iubenis*, *labare*, *lebare*, *nobicius*, *nobiter*, *nobus*, *obile*, ou tantôt *siue*, tantôt *sibe*, parfois même à quelques mots d'intervalle, alors que l'on sait pertinemment que la confusion du *u* et du *b* est un fait très banal dans le haut moyen âge et que, d'un ms. du IXe s., on ne peut tirer de conclusion sur ce point pour un auteur du VIe? Je pense qu'il eût été préférable de normaliser la graphie des mots courants. Malgré sa préférence marquée pour le St. Gall 914, M. Hanslik est conscient des imperfections de ce très bon témoin de la Règle et il sait s'en défier exceptionnellement (voir p. XXVIII de la Préface). Voici pourtant trois cas, pris un peu au hasard, où la leçon de A, rejetée par tous ceux qui ont édité la Règle, même dom B. Linderbauer, a prévalu dans le nouveau texte: 7, 9. *diuersos gradus humilitatis uel disciplinae euocatio diuina ascendendo* (la plupart-*dos*) *inseruit*; 48, 2. *ideoque ac* (=*hac*) *dispositione credimus utraque tempore* (la plupart-*ra*) *ordinari*; 48, 24. *nec otiosi sint* (*fratres infirmi*) *nec uiolenti* (la plupart *uiolentia*) *laboris opprimantur*. Il semble bien que, pour le premier et le troisième cas au moins, la leçon de A eût dû être corrigée.

C'est l'édition de D. Butler qui paraît avoir surtout guidé M. Hanslik pour l'indication des sources utilisées par s. Benoît. D. Penco ajoutait quelques références nouvelles, non privées

d'intérêt, qui, dans l'ensemble, n'ont pas été retenues; en particulier, le répertoire des citations de Pères anté-nicéens dressé par Mère Odilia G. Harrison de Stanbrook (Revue bénéd. LXIII, 1953, p. 333–339) et largement cité par dom Penco paraît avoir été ignoré du nouvel éditeur. Parmi les références qu'il ajouté à celles de D. Butler tout n'est pas d'égale valeur; un seul exemple suffira: pour le texte de 4, 22, *iram non perficere*, ni D. Butler, ni D. Penco ne donnent aucune source; M. Hanslik indique, lui, *cf.* Matth. 5, 22 (Hier. epist. 130, 13), deux passages qui traitent de la colère, mais ne contiennent pas l'expression de la Règle; méritaient ils d'être cités? Ailleurs D. Butler et D. Penco sont trop bien suivis; ainsi à 7, 66, au lieu de psalm. 37, 7–9 (il eût, de toute façon, fallu écrire 37, 7.9) et 118, 107, il suffisait de noter psalm. 37, 9, les mots *incurbatus sum et humiliatus sum usquequaque* étant pris à ce verset du Psautier romain (voir l'éd. de dom R. Weber, Rome, 1953).

Le volume s'achève par une série d'*index: Index scriptorum*, *Index verborum*, *Index orthographicus*, *Index grammaticus*. L'*Index verborum* contient tous les mots qui se rencontrent dans la Règle, avec la référence précise à chacun des passages où ils figurent; mieux encore, sauf pour *aut* et *et*, chacun des mots est cité avec les quelques mots qui l'entourent, si bien que cet index est en même temps une concordance. Inutile de souligner les avantages de ce système: au lieu d'une série de chiffres de chapitres et de versets, on se trouve en face d'une suite de petits membres de phrases offrant un sens, ce qui permet aussitôt de se faire une idée précise de l'emploi d'un mot tout au long de la Règle. Autre qualité à signaler: les citations bibliques sont données en italique, comme elles le sont dans le texte, ce qui permet de distinguer aisément ce qui est vocabulaire de s. Benoît et ce qui revient à la langue de l'Ecriture; répartition qui n'est pas toujours très nette, car il peut y avoir des citations bibliques approximatives où tel mot caractéristique vient de l'Ecriture, tandis que le reste n'est pas d'elle. On ne peut faire grief à l'éditeur de n'être pas entré dans ces subtilités. On ne manquera point, par contre, de lui reprocher son systême de répartition des mots dans les divers lemmes: est-il admissible qu'on doive chercher l'adverbe *diligenter* sous *diligens*, tandis que l'adjectif *diligens* (car *diligens*, en 36, 7, n'est sûrement point participe) figure sous *dĭligo*? Qu'on ne pense pas ici à un oubli accidentel bien excusable: *aliter* est à trouver sous *alius*, *bene* sous *bonus*, etc. De même s'étonnera-t-on que *excepto*, classé parmi les prépositions, puis parmi les *coniunctiones subordiantivae* dans l'*Index grammaticus*, apparaisse comme une forme d'*excipio* dans l'*Index verborum*. Par une curieuse inconséquence, le parctiipe passé *apertus* a son lemme propre. L'*Index grammaticus*, où les remarques de sémantique, de syntaxe, de style, voisinent avec des observations

morphologiques, appellerait lui aussi bon nombre de réserves. Sans doute vaut-il mieux arrêter là un compte rendu déjà trop long, où l'on a cherché à dégager les réels mérites d'un travail qui a dû coûter beaucoup de peine, sans taire certains défauts plus ou moins graves qui pourraient être assez facilement corrigés.

Abbaye de Clervaux (G. D. de Luxembourg)

H. DE SAINTE-MARIE, O.S.B.

L. Th. A. Lorié, S.J., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* (Latinitas Christianorum Primaeva, XI). Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1955. Pp. XVI + 180. Pr. fl. 8,90.

Athanasius' *Vita Antonii* aroused so much interest that is was translated into several languages. Also two Latin versions still exist. The one of these (*E*) was made by Euagrius between A.D. 356 (death of Antony) and 374/5 (death of Innocent, Euagrius' friend to whom the work was dedicated). The other (*V*) has only been preserved in one MS. of the 10th/11th century, the *Codex Capituli S. Petri A* 2, now in the Vatican Library (apart from a small fragment, the epilogue, preserved in the *Codex Farfensis* 5 (*s.* XIII), now in the Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele II at Rome); this probably older translation, the author of which is unknown, differs from that by Euagrius because of its literalistic character, which seems to be criticized by Euagrius in his prologue, where he says to Innocent: *alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententiam.*

Father Lorié has undertaken the study of these two Latin texts from a special point of view, which is the development of a monastic Latin terminology of the fourth century. He compares the terms concerning monastic life which occur in the two translations, and tries to find out their value in view of the monastic data of the Greek original; moreover, he discusses the earlier history of these terms in common and Christian Latin and their further semantic development and use in the monastic writings of Jerome, Macarius Magnus, Euagrius Ponticus, Cassian, and in the *Peregrinatio Egeriae*, which reflect the monastic attitude of the East, in the works of Augustine as a representative of the West, and finally in the *Regula Benedicti*, which provides an outlook on the Middle Ages. In view of the much debated problem of the relation between the *Regula Benedicti* and the *Regula Magistri* it is to be regretted that the author has not also involved the latter in his enquiry.

In an introductory chapter a sketch is given of the general Christian elements of *V*'s idiom in accordance with the principles

of the School of Nimeguen. This discussion is rather superficial and can hardly be called essential for the subsequent argument. Besides, it must be said that, with the exception of Hebraisms and Grecisms due to Holy Scripture, the syntactic and stylistic peculiarities listed here are general features of Vulgar and later Latin rather than specific Christianisms. Of more importance for the subject under discussion is the section on the Greek influence on *V*. G. Garitte, who was the first to edit the complete text (Rome 1939), characterized this translation as "littérale jusqu'au barbarisme". Father Lorié combats this view and argues persuasively that the author of *V* maintained a certain independence, although he followed the Greek text closely. Accordingly he warns against Garitte's practice of emending corrupt or dubious passages by bringing them into full correspondence with the Greek original, and against his tendency to normalize the Latin text. Later studies by professor Mohrmann (*Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, Studia Anselmiana 38 (1956), 35/44) and by H. W. F. M. Hoppenbrouwers (*La plus ancienne version latine de la Vie de s. Antoine par s. Athanase*, Utrecht–Nimeguen 1960, especially p. 19 *seqq.*) have confirmed the correctness of Lorié's view.

The next chapters are devoted to the choice, use, and frequency of specific monastic terms. The author successively deals with the terms designing the monk and his dwelling (*monachus*, *frater*, *monasterium*, *eremus*), the ascetic life ἄσκησις and its renderings, *militia Christi*, *martyrium*), the monastic perfection to which ἄσκησις guides the monk and the discernment of spirits, which is closely associated with this perfection (an appendix being added on the gravest of faults, *acedia*, from which the opposite of monastic perfection, *instabilitas mentis*, *morum*, is born), mysticism and mystic phenomena. Of course it is impossible to summarize this very detailed analysis within the limits of a review. Suffice it to say that the development of a special monastic terminology is clearly and convincingly demonstrated.

In stead of "monastic terminology" Father Lorié also speaks of "monastic Latin". This is not merely a question of synonyms, for the latter is defined as "a special language which differs from general speech and from common christian Latin *at least in its vocabulary*" (p. 164; the italics are mine). The last words of this definition suggest a wider implication. Indeed, the author holds the view that a thorough examination of monastic literature, starting from a study of Cassian's writings, might reveal that in the course of its development the special character of monastic Latin did not remain restricted to the vocabulary, but also touched other parts of speech (p. 166). As yet this seems a too optimistic

view, since up to now the study of Christian Latin has been least successful in demonstrating its special character in matters of syntax (for the present work, cf. *supra*).

In the concluding chapter a further characterization is given of this technical terminology. The author argues that monasticism gave rise to it by being a new movement in the West as well as a reinvigoration and enrichment of Christian life and culture. On the other hand, the choice of the technical terms (already in *V* and *E*) and their semantic development reveal the typical features of Western monasticism as against that of the East, *viz.*, a more social character and a greater estimation of an objective pattern and rule of the ascetic life. As to these points Augustine and Cassian, however different in their conception of monasticism, are found to be in entire agreement.

I should like to end by apologizing for the fact that owing to circumstances the reviewing of this interesting and useful book has been delayed so long.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

IOSEPHUS CONTRA APIONEM

An Apocryphal Story of Joseph in Coptic

BY

J. ZANDEE

I. Introduction

Among the collection of Coptic manuscripts, bought by Prof. Dr. G. Quispel at Berlin the 7th January, 1956, from the inheritance of the late Prof. Carl Schmidt on behalf of the University Library at Utrecht, there are some papyrus sheets from a miscellaneous codex. The handwriting may date from the 4th century. The dialect is Sahidic. The quire contained 8 sheets. The first part was an apocryphal act of Andrew.[1] It is followed by an apocryphal story of Joseph in Dothan. The outer 4 sheets are lost. The act of Andrew begins on page 9. Also the next sheet is lost. It encompassed the pages 11 and 12 of the act of Andrew and the pages 19 and 20 of the story of Joseph. The two inner sheets of the quire have been preserved. Some sheets have been damaged at the bottom edge. The pages 17 and 18 have been preserved completely with respectively 45 and 42 lines. If we assume the same number for every page, it is possible to calculate how many lines got lost. The innermost sheet of the quire shows a peculiarity. The fibres of the papyrus run in such a way that the perpendicular ones (the verso of the papyrus) are turned to the outside of the quire. The pages 10 and 21, etc. are therefore on the reverse of the papyrus-sheet. Only the left-hand side of the inner sheet (the quire unfolded just in the middle) has been inscribed. Page 15 contains the end of the act of Andrew and at the bottom the beginning of the story of Joseph. Page 16 (reverse of the papyrus) is on the reverse of page 15 at left, as the quire is opened in the middle. On pp. 15 and 16 the page-numbering is lost because it was written on a corner of the sheet which is now missing. P. 17 is on the next sheet of the quire. There the numbers of the

[1] See *Vig. Chr.* X, pp. 129–148, G. Quispel, An unknown fragment of the acts of Andrew.

pages are preserved. The right-hand half of the inner sheet never was inscribed nor was it numbered. Of this right-hand half only a strip of 3,5 cm. (being 1/3 of the breadth of the page) has been preserved. The breadth, however, is so large, that the beginning of the lines still would have been visible, if there had been written a text on it. One could ask whether this right-hand half has ever been complete. Perhaps this sheet has never been inscribed exactly on account of its smaller size. In the centre of the page at the inner side of the quire the following characters have been written, arranged in 3 lines *ešô/pee/ekô* (or *ekš*). These characters are upside down, are a little bit larger than the characters of the text and are exactly perpendicular, the text being written slightly obliquely. The characters of the text are similar to those of P. Kahle, Bala'izah, Vol. I, Pl. I, text 7 (square uncials of the fourth century) and to V. Stegemann, *Koptische Paläographie*, Pl. 6, 4th column (letters, therefore "*Urkundenschrift*", no "*Buchschrift*"). The 9 upside down characters resemble those of Bala'izah, text 3 (Vol. I, Pl. 7), square uncials of the Vth or VIth century. They probably were placed there at a later date than the text itself. Are they only a "*Schriftprobe*" or do they have any meaning? On p. 15 remnants of 3 lines are still visible at the bottom of the page (lines 30–32). The first one of these may have been a title. It seems as if it is written between two horizontal strokes. Of this page about 13 lines may be lost. The state of the other pages is as follows:

		column	pap. side	lines	
p. 16	21 × 11 cm.	19,5 × 8,5 cm.	reverse	33	(9–12 lines lost)
p. 17	27 × 10 cm.	24,5 × 8,5 cm.	reverse	45	(complete)
p. 18	27 × 10 cm.	25 × 8,5 cm.	verso	42	(complete)
p. 21	22 × 9,5 cm.	20,5 × 8,5 cm.	reverse	34	(8–11 lines lost)
p. 22	22 × 9,5 cm.	20,5 × 8,5 cm.	verso	35	(7–10 lines lost)

The pages 21 and 22 have a big gap in the centre over the full breadth of the papyrus through which several lines got lost. These lines have been numbered above with the remaining lines. Lines 34 and 35 are numbered according to the original undamaged papyrus. Of the pages which are on the verso of the papyrus the text is somewhat whiped out in the centre in perpendicular direction. This makes the reading of those pages (especially page 13, act of Andrew) rather difficult and here and there even impossible.

The 13 lines at the beginning which got lost may have contained the fact that Jacob sent his son Joseph to Dothan to get inquiries after the wealth of his brothers. Page 16 describes his arrival to his brothers. They wish to kill him but Judah and Reuben advise against this. Page 17: He is cast into the cistern. Gad tries to stone him to death. Judah prevents this. Page 18: Joseph is sold to an Ishmaelite. Pages 19 and 20 are missing. Page 21: The brothers bring the blood-stained garment of Joseph to their father. Jacob tells an episode from the life of Joseph which concerns the taking of an oath. This passage is continued on page 22. From line 28 onward the story is taken up again with the travel of Joseph through the desert in the retinue of the Ishmaelite. There might have been written a good deal about that which happened on the way to Egypt, perhaps so much that it filled the rest of the quire, pages 23–30.

II. Translation

p. 15 30 .....of Joseph.
But *(δέ)* once upon a day it happened
(that) Joseph (went to his brothers).
p. 16 (The devil appeared) before him in the likeness
of an old man. He said to him,
"Joseph, whither shall you go?"
He answered and said to him, "I shall
5 go to my brothers." The devil *(διάβολος)* said
to him, "Follow me, in order that I
may lead you unto them, because it is I who know
where they are." Joseph said to him,
"Remove yourself from me. I
10 know who you are. It is you
who lead astray since the fathers
of my fathers. I shall not follow
you." The devil *(διάβολος)*, however *(δέ)*,
was shamed by Joseph.
15 He removed himself from him.
But *(δέ)* when the devil *(διάβολος)* came to know
that he put him to shame, he went away
immediately. He sat down
amidst Joseph's brothers.

He caused them to think on that which was evil
with respect to their brother. But *(δέ)* when his brothers
saw him, they did not
wish to come to him. They said to each
other, "Lo, that dreamer of dreams
came to us. Rise,
come, and let us kill him and
let us see what his dreams
will do to us." Judah
and Reuben answered and said
to them, "O our brothers, let us not
lay our hands on
him for it *is a great shame(?)*
lest *(μήποτε)* God.....
p. 17 Do not *shut me up(?).*" His brothers,
however *(δέ)*, took him (away) and they cast him
into a cistern. That cistern, however *(δέ)*,
was dry because there was no
water in it. But *(δέ)* at
midnight
Gad took stones and he cast
(them) down on him because
he wished to kill him in the cistern.
But *(δέ)* Joseph cried out,
saying, "My brother
Gad, abandon me." Gad,
however, did not desist
from casting
stones down on him.
And not a single stone
hit Joseph. But *(δέ)* Gad,
when he perceived that not
one single stone hit him,
cast *δέ* still more stones on him.
But *(δέ)* Joseph cried out
upward from the cistern,
saying, "My brother
Judah, help *(βοηθεῖν)* me."

And *(δέ)* Judah arose
as he was sleeping with the flock
of the sheep. He came down
to the cistern. He found Gad
casting stones down on him.
But *(δέ)* Judah restrained him
and he..... in his middle.
But *(δέ)* Joseph cried
out, saying,
"Judah, restrain yourself,
do nothing to him for the sake of *(-ἀφορμή)* me,
because all sins come from
me and every strife *(ἀντιλογία)*
came forth through me."
After *δέ* he had said these things, they removed themselves
from him. They went away and they sat down together
with the flock of sheep
until the break of the day.
It happened, however, that they quarreled
with each other and
Korah, the Ishmaelite, approached *(παράγειν)* with Apion, his servant,
p. 18 with five of his camels
which were laden with incense,
descending to Egypt
to carry on business *(πραγματεύειν)* there.
The Ishmaelite,
however *(δέ)*, looked on and he
saw that they quarreled with
each other. He said to them,
"Verily *(ὅλως)*, I just *(-τάχους)* heard
that you are
brothers to each other."
The brothers of Joseph answered
and said to him,
"There is a young

slave here
for whose sake all these quarrels *(πόλεμος)* happen."
And Korah, the Ishmaelite, went away
and he saw
that he was a.....
slave. (He said, "Mention to me) his price *(τιμή)*,
(for which you) sell him to me,
and it is I who will take away
from you (the cause)
of the quarrel *(πόλεμος)*." Then *(τότε)* they
brought Joseph upward from
the cistern, while Reuben was
not there and
Judah. They sold him to
Korah, the Ishmaelite, for
twenty shekels. But *(δέ)* they
took away his garment and they
buried it in the earth.
Then *(τότε)*.....from
them and Korah,
the Ishmaelite, and Joseph went on.
But *(δέ)* Joseph went to his brothers
and he humiliated himself for them all,
saying (to them), "Forgive me
my dreams. I bid you farewell.
I greet your old
father for he is my lord
who....., for *(γάρ)* (he) wished.....
p. 21 garment. They slew
a young one of a goat, (they)
(se)nt it to their father, saying,
"Take and see, whether
you will be able to recognize this garment,
.....whose it is....."
But *(δέ)* Jacob (put his) hand *on it* (?) and he said,
"It is the one of Joseph." He (burst out in)
a great weeping, crying and saying,

"This garment is Joseph's,
my good son."
They heard.....
quarter of town (or, *neighbourhood*) (?). They went to him...
.....They answered.....
He said to them.....
.....Jacob.....
".....(four lines lost).....
happened.....
It happened in the days.....
little.....my son
one day. My son, however *(δέ)*,.....
swore an oath in the great name (of)
God. But Joseph rebuked *(ἐπιτιμᾶν)*
him, saying to him,
'Do not swear these oaths.'
But *(δέ)* I looked from
the windows of my house
on him. My son said
to him, 'In this way (our)
fathers used to swear. Therefore also (you?.....)
swear in this way.....'
p. 22 I descended while running and I went
to them. I said to Joseph,
'.....me.....
.....' He answered and said to me
.....(two lines lost).....
.....his wisdom *(σοφία)*
.....(two lines lost).....
.....But *(δέ)* I said to him
'.....there is no other God
.....you shall not serve
.....' He said to me,
'.....think that.....
.....serve.....
.....' But *(δέ)* I.....
17–21 .....(five lines lost).....

22 .....God
.....Joseph.....
.....hear.....
25 .....he said.....
".....find where my
sweet son Joseph from....."
Joseph, however *(δέ)*, went.....
.....Korah, the Ishmaelite
30 and his servant Apion.
But *(δέ)* there was much thirst.
Joseph answered and said,
"May we
attain to these cisterns because I am very thirsty."
35 (But Apion, his) servant lept

III. Comment

It was already stated that our fragment formed a part of a so called miscellaneous codex, an anthology from Old and New Testament apocrypha. Such a codex can be compared with the *synaxaria*,[2] calenders of saints for ecclesiastical use, arranged according to the days on which the saints died. To each saint a part of his martyrdom could have been added in order that the whole also became an anthology from the saints' life-stories. Parts from Coptic homilies were collected into *lectionaria* in order to recite them in church. Especially severe admonitions were chosen for that purpose.[3] These *synaxaria* and *lectionaria* show that the anthology as a literary composition occurs in Coptic texts.

G. Quispel rightly remarked that the story of Joseph is a typical monk-story.[4] Joseph is described as one of the fathers of the *apophthegmata*. There are also points of similarity with hagiography. The man who according to Genesis 37, 15 shows Joseph the way to his brothers has been replaced by the devil who comes to him in the disguise of an old man. Joseph, however, recognizes him and unmasks him. At the passage 16, 9–12 one can think of John 8, 44

---

[2] H. Delehaye, *Les martyrs d'Egypte, Anal. Boll. XL*, 1922, p. 91.
[3] C. D. G. Müller, *Die alte Koptische Predigt*, 1954, p. 346.
[4] *Vig. Chr.* X, p. 136, note 4.

15,30 ⲧⲓ ⲛⲛ̄ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ

ⲁⲥⲱⲱⲡⲉ [ⲇⲉ] ⲥⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲟⲩ

[ ]ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ[ ]

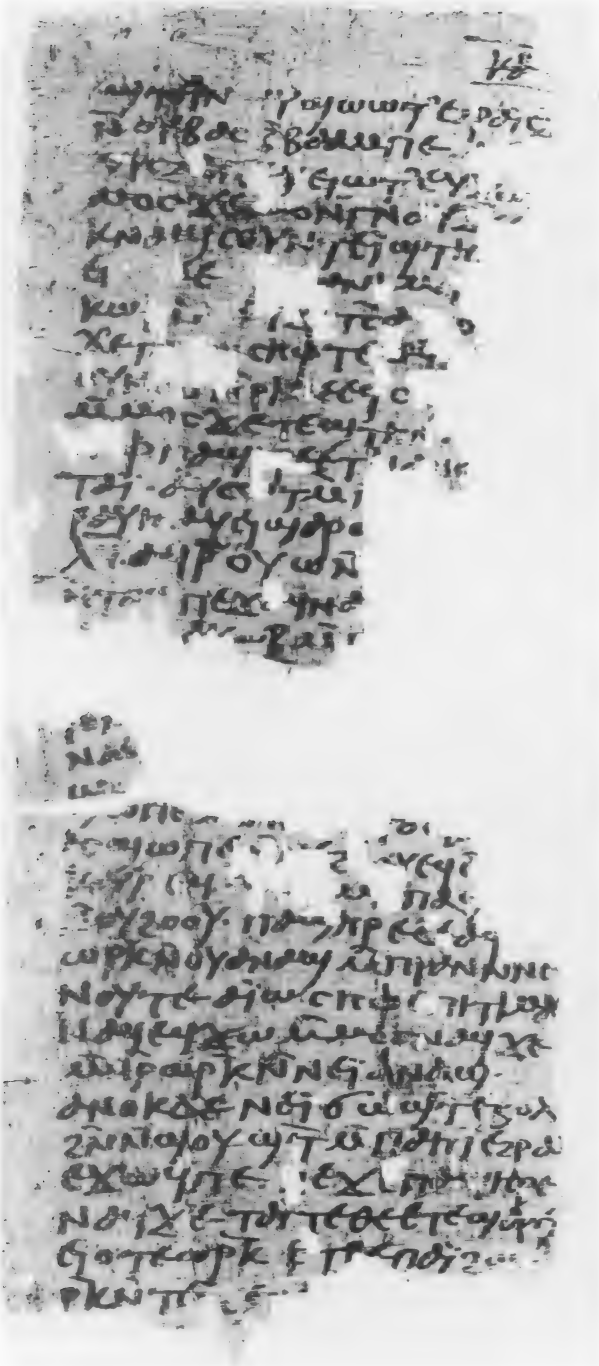
16,1 [ ]ⲥⲁⲧⲉⲫⲉⲥⲏ ⲙ̄ⲡⲥⲙⲟⲧ
ⲛ̄[ⲟ]ⲩⲥⲗⲗⲟ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁⲩ
ϫⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ: ⲉⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲧⲱⲛ
ⲁⲩⲟⲩⲱⲱ̄ⲃ̄ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲉⲓ̈ⲛⲁ
5 ⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ· ⲡⲉϫⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟ
ⲗⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲍⲕ ⲛ̄ⲥⲱ[ⲓ̈ ⲧⲁ]ϫⲓ
ⲧ̄ⲕ̄ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ· ϫⲉ ☩ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛⲟⲕ
ϫⲉ ⲉⲩⲧⲱⲛ· ⲡⲉϫⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲛⲁⲩ
ϫⲉ ⲥⲁⲍⲱⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈, ⲁⲓ̈
10 ⲥⲟⲩⲱⲛ̄ⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲕ̄ ⲛⲓⲙ· ⲛ̄ⲧⲟⲕ
ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲥⲱⲣⲙ̄ ϫⲓⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲓⲟⲧⲉ
ⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ ⲛ̄☩ⲛⲁⲟⲩⲁⲍⲧ̄ ⲛ̄
ⲥⲱⲕ ⲁⲛ· ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥ
ϫⲓⲱⲓⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲛ̄ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ
15 ⲁⲩⲥⲁⲍⲱⲱϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ· ⲛ̄
ⲧⲉⲣⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲉⲓⲙⲉ
ϫⲉ ⲁⲩ☩ⲱⲓⲡⲉ ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲃⲱⲕ
ⲥⲛ̄ ⲟⲩⲃⲉⲡⲏ ⲁⲩⲥⲙⲟⲟⲥ ⲛ̄
ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ
20 ⲁⲩⲧⲣⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉ ⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲥⲩ
ⲉⲍⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲩⲥⲟⲛ: ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ
ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉ
ⲱⲛⲏⲩ ⲱⲁⲣⲟϥ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
ⲉⲣⲏⲩ ϫⲉ ⲉⲓⲥ [ⲡ]ⲓⲣⲉϥⲡⲉⲣⲉⲣⲁ
25 ⲥⲟⲩ ⲁⲩⲉⲓ ⲱⲁⲣⲟⲛ ⲧⲟⲩⲛⲧⲏⲩ
ⲧⲛ̄ ⲁⲩⲉⲓ[ⲥ] ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲍⲟⲓⲃⲉϥ ⲛ̄
ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲉⲣⲉⲛⲉϥⲣⲁⲥⲟⲩ ⲛⲁ
ⲣ ⲟⲩ ⲛⲁⲛ. ⲁⲩⲟⲩⲱⲱ̄ⲃ̄ ⲛ̄ⲃⲓ ⲓ̈ⲟⲩ
ⲇⲁⲥ ⲙⲛ̄ ⲍⲣⲟⲩⲃⲏⲛ ⲡⲉϫⲁⲩ
30 ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲛⲥⲛⲏⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄
ⲧⲣⲉⲛⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲥⲓϫ ⲍⲣⲁⲓ̈
ⲉϫⲱϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲱⲓⲡⲉ
ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧ[ⲉ]

ⲓⲍ

ⲘⲠⲢ ⲘⲀⲒ ⲚⲈⲩⲥⲚⲎⲨ
ⲇⲉ ⲁⲩⲫⲓⲧⲟ ⲁⲩⲚⲟⲭⲟ ⲉⲣⲣⲁⲓ
ⲉⲩⲱⲏⲓ ⲡ[ⲱⲏ]ⲓ ⲇⲉ ⲉⲧⲙ
ⲘⲀⲩ Ⲛⲉⲩⲱ[ⲟⲩ]ⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲙⲛ
Ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲍⲏⲧⲟ ⲣⲣⲁⲓ ⲇⲉ
ⲍⲛ ⲧⲡⲁⲱⲉ ⲛⲧⲉⲩⲱⲏ
ⲁⲅⲁⲇ ⲫⲓ ⲛⲍⲉⲛⲱⲛⲉ ⲁⲩⲚⲟⲩ
ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲭⲱⲟ. ⲉⲩⲟⲩ
ⲱⲱ ⲉⲣⲟⲧⲃⲉⲩ ⲣⲣⲁⲓ ⲍⲙⲡⲱⲏⲓ
ⲓⲱⲥⲏⲩ ⲇⲉ Ⲛⲉⲩⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲩⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲁⲥⲟⲛ
ⲅⲁⲇ ⲕⲱ ⲚⲁⲒ ⲉⲃⲟⲗ· ⲅⲁⲇ'
ⲣⲱⲱⲩ ⲛⲛⲩⲕⲱ ⲛⲧⲟⲟ
ⲧⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲩⲛⲉⲭ
ⲱⲛⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲣⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲟⲩⲱⲛⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ
ⲧⲁⲍⲉ ⲓⲱⲥⲏⲩ· ⲅⲁⲇ ⲇⲉ
ⲛⲧⲉⲣⲉⲩⲉⲓⲙⲉ ⲭⲉ ⲙⲡⲉⲟⲩ
ⲱⲛⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲧⲁⲍⲟⲩ ⲁⲩ
ⲛⲟⲩⲭⲉ ⲇ[ⲉ ⲱⲛⲉ] ⲉⲭ[ⲱⲟⲩ] ⲉⲡⲉ
ⲣⲟⲩⲟ [ⲓⲱⲥ]ⲏⲩ ⲇⲉ [ⲁ]ⲩⲱⲱ
ⲉⲃⲟⲗ ⲉ[ⲣⲣⲁⲓ] ⲣⲙⲡⲱⲏⲓ
ⲉⲩⲭⲱ ⲙ̄[ⲙⲟⲥ] ⲭⲉ ⲡⲁⲥⲟⲛ
ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ [ⲃⲟⲏ]ⲑⲓ ⲉⲣⲟⲓ ⲁⲩ
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛⲑⲓ ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ
ⲉⲩⲛ̄ⲕ[ⲟ]ⲧⲕ ⲣⲓⲧⲟⲩⲛ ⲡⲟⲣⲉ
ⲛⲛⲉⲥⲫ[ⲟ]ⲩ ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉ
ⲭⲙ̄ ⲡⲱ[ⲏ]ⲓ. ⲁⲩⲃⲓⲛⲉ ⲛⲅⲁⲇ'
ⲉⲩⲛⲉⲭ ⲱⲛⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲭⲱⲩ
ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲁⲙⲁⲍⲧⲉ ⲙ̄
[ⲙⲟⲩ] ⲁⲩ[. . .]ⲁⲍ ⲣⲛ̄ⲧⲉⲩⲙⲏ
[ⲧⲉ] ⲓ'ⲱⲥⲏⲫ ⲇ[ⲉ] ⲁⲩⲱⲱ
ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩ[ⲭⲱ] ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ
[ⲓⲟ]ⲩⲇ[ⲁⲥ] ⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲙ̄
ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲗⲗⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲁⲫⲟⲣⲙⲏ.
ⲭⲉ ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙ̄ⲙⲟⲓ. ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲧⲓⲗⲟⲅⲓⲁ
ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲣⲓⲧⲟⲟⲧ
ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉⲩⲭⲟⲟⲩ ⲁⲩⲣⲛ̄ⲧⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲁⲩⲣⲙⲟⲟⲥ
ⲣⲁⲧⲙ̄ ⲡⲟⲣⲉ ⲛⲉⲥⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲱⲁⲛⲧⲉ ⲣⲧⲟⲟⲩ ⲱⲱ
ⲡⲉ: ⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲩⲙⲓⲱⲉ
ⲙ̄ⲛⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲛⲟⲓ
ⲕⲟⲣⲉ ⲡⲓⲥⲙ[ⲁⲏ]ⲗⲓⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲁⲡⲓⲱⲛ
\ⲡⲉⲩⲣⲙ̄[ⲣⲁⲗ]

ⲓ̅ⲏ̅

18,1 ⲙⲛ̄ ϯⲟⲩ ⲛ̄ϭⲁⲙⲟⲩⲗ ⲛ̄ⲧⲁϥ
ⲉⲩⲟⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ ⲉϥ
ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ ⲕⲏⲙⲉ
ⲉ ⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁ
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲡⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓ
ⲧⲏⲥ ⲇⲉ ⲁϥϭⲱϣⲧ̄ ⲁϥ
ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲓϣⲉ ⲙⲛ̄
ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ
ϫⲉ ϩⲟⲗ[ⲱ]ⲥ ⲁⲓ̈ⲥⲱⲧⲙ̄ ϫⲓⲛ
ⲧⲁⲭⲟⲩⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ ϩⲉⲛ
ⲥⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲉⲣⲏⲩ
ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ
ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲥⲏϥ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ
ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ϣⲏⲙ
ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲙⲁ ⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲓ̈ⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲟ
ⲟⲡ ⲉⲧ[ⲃⲏⲏⲧ]ϥ̄ [ⲁϥⲃⲱ]ⲕ ⲁϥ
ⲛⲁⲩ ⲛ̄[ϭⲓ] ⲕⲟⲣⲉ ⲡⲓⲥⲙⲁⲏ
ⲗⲓⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲉϥⲓ̈ . . ⲟⲩϩⲙ̄
ϩⲁⲗ ⲡⲉ . . . . . ⲛ̄ⲧⲉϥ
ⲧⲓⲙⲏ . . . . . ⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲓ̈
ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡ . . ⲉⲧⲛⲁϥⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡ . . .
ⲙ̄ⲡⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩ
ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲥⲏ[ⲫ] ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ̄
ⲡϣⲏⲓ̈ ⲉⲛϩⲣⲟⲩⲃⲏⲛ ⲙ̄
ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲛ ⲁⲩⲱ
ⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲥ ⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄
ⲕⲟⲣⲉ ⲡⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ ϩⲁ
ϫⲟⲩⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ . ⲁⲩ
ϥⲓ ⲇⲉ [ⲙ̄ⲡ]ⲉϥϣⲧⲏⲛ ⲁⲩ
ⲧⲟⲙⲥ̄[ϥ̄ ⲉⲡⲉ]ⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ·
ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥ . . . ⲁⲩ ϩⲓⲧⲟⲟ
ⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲕⲟⲣⲉ
ⲡⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ
ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓ ϣⲁ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ
ⲁϥⲑ̄ⲃⲃⲓⲟϥ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϥ
ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ [ⲛⲁⲩ] ϫⲉ ⲕⲱ ⲛⲁⲓ̈
ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁ[ⲣⲁⲥ]ⲟⲟⲩⲉ ϯϣⲓⲛⲉ
ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ϯϣⲓⲛⲉ ⲉⲡⲉⲧⲛ̄ ϩⲗ̄
ⲗⲟ ⲛ̄[ⲉⲓⲱⲧ ϫ]ⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ
ⲉⲧⲉ ⲙ̄ . . . . . ⲟⲩⲱϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϥ



ⲔⲀ

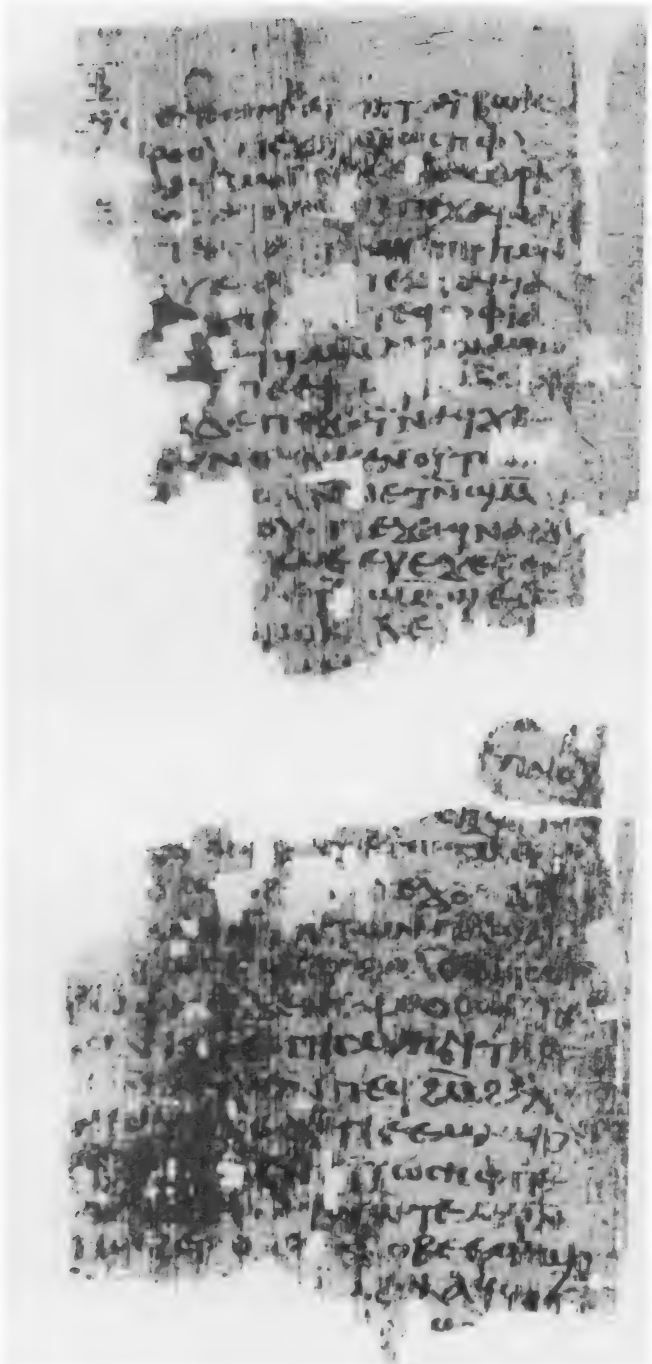
21, 1 ⲱⲦⲎⲚ ⲁⲩⲱⲱⲟⲩⲦ ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲉⲭ[
Ⲛⲟⲩⲃⲁⲥ ⲃⲃⲁⲁⲙⲡⲉ [ⲁⲩⲭⲟ
ⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲉⲩⲭⲱ [ⲙ̄
ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲙⲟ ⲛ̄ⲧⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲉ[
5 ⲕⲛⲁⲱⲥⲟⲩⲛ ⲧⲉⲓ̈ ⲱⲧⲏ[ⲛ]
ⲉⲓ . . ⲉ[. . .ⲧ]ⲁ ⲛⲓⲙ ⲧ[ⲉ ⲧⲁ
ⲕⲱ[ⲃ] ⲇⲉ ⲟⲓⲁ [ⲛ̄]ⲧⲉ̄ ⲁ[ⲩⲭ]ⲟ[ⲟⲥ
ⲭⲉ ⲧ[ⲁ ⲓ̈]ⲱⲥⲏⲫ ⲧⲉ ⲁⲩ[
ⲟⲩⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲣⲓⲙⲉ ⲉⲩⲯⲱⲱ ⲉⲩⲭⲱ
10 ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲧⲉⲱⲧⲏⲛ ⲧ[ⲁⲓ̈ⲱ
[ⲥⲏ]ⲫ ⲡⲁⲱⲛⲣⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟ̄ⲩⲩ ⲧⲉ
ⲧⲁⲓ̈ ⲁⲩⲥⲱⲧⲙ̄ⲙ[
ⲣⲁⲩⲏ ⲁⲩⲉⲓ ⲱⲁⲣⲟ[ⲩ
ⲗ̄ⲩ̄ ⲁⲩⲣ̄ⲟⲩⲱ ⲛ̄[
15 ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁ[ⲩ
[ⲓ̈]ⲁⲕⲱⲃ ⲙ̄ⲙ̄
[
[
ⲧⲟⲛ[
20 ⲛⲁⲩ[
ⲱⲱⲡⲉ[⌊ⲧ⌋ⲟ[
ⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥ[ⲟ]ⲟⲩⲉ ⲩⲟ[
ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲩ[. . . .]ⲙ[ ]ⲡⲁⲱ]ⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲁⲱⲛⲣⲉ ⲇⲉ ⲁⲩ[
25 ⲱⲣⲕ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲛⲁⲱ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲟ[ⲃ ⲙ̄ⲡ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲓ̈ⲱⲥⲏⲩ ⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲁ
ⲛⲁⲩ ⲉⲩⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ
ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲱⲣⲕ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲁⲛⲁⲱ·
ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲃⲱⲱⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ
30 ⲥⲛ̄ ⲛ̄ⲱⲟⲩⲱⲧ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲏⲓ̈ ⲉⲣⲣⲁ[ⲓ̈]
ⲉⲭⲱⲩ ⲡⲉ. ⲡⲉⲭⲉ ⲡⲁⲱⲛⲣⲉ
ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲉ ⲱⲁⲣⲉ[ⲛⲉⲛ]
ⲉⲓⲟⲧⲉ ⲱⲣⲕ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲥⲱⲱ[ⲕ . . ⲱ]
ⲣⲕ̄ ⲛ̄ⲧⲉ[ⲓ̈]ⲥⲉ[ ]

ⲔⲂ

22,1 ⲁⲓⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲉⲓⲡⲛⲧ ⲁⲓⲃⲱⲕ
[ⲉ]ⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉϫⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲱⲥⲛⲫ
[ ]ⲁⲁⲧ[ⲙ̄]ⲙⲟⲓ ⲉ . . ⲭ . . . . . ⲣⲓ
[ ]ⲙⲟⲥ ⲁϥⲟⲩⲱⲱⲃ̄ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲓ
5 [ ] . . . . . ⲙϥ ⲉⲡⲣⲏ ⲙⲛ̄
[ ]ⲩⲉ ⲁⲩ[.] . . . ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁ
[ ] ⲡⲣ [ ] . . . . ⲧⲉϥⲥⲟⲫⲓⲁ
[ ]ϫ[ ]ⲧϥ ⲙⲛ̄ . . . . . ⲛⲁⲱⲱ
[ ]ⲡⲉ ⲉⲓ [ ] . . .
10 [ ]ⲁⲉ ⲡⲉϫⲁⲓ ⲛⲁϥ ϫⲉ
[ ]ⲩⲛⲟⲩ ⲛⲛⲉ ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛ
[ ]ⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲱⲙ̄
[ⲱⲉ]ⲟⲩ· ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲓ ϫⲉ
[ ]ⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ϩⲉⲛ
15 [ ]ⲉⲧ ⲱⲙ̄ⲱⲉ ⲙ̄
[ⲁ]ⲛⲟⲕ ⲁⲉ[ ]
[ ]ⲙ[ ]

20

[ ]ⲉⲡⲛⲟⲩ
[ⲧⲉ ⲓⲱⲥ]ⲛⲫ . .
[ ] . ⲁ . . . ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ . .
25 [ ]ⲙ[ ]ϩ[. .]ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
[ ]ⲁⲓⲟⲛⲧ ⲉⲧⲱⲛ ⲡⲁⲱⲏ
[ⲣⲉ]ⲓⲱⲥⲛⲫ ⲉⲧϩⲟⲗⲟ̄ ⲛⲧⲟⲟⲧ
[ ]ⲓⲱⲥⲛⲫ ⲁⲉ ⲛⲉⲩⲙⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩⲛ
[ ] . ⲛⲕⲟⲣⲉ ⲡⲓⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ . .
30 [ⲙ]ⲛ̄ⲁⲡⲓⲱⲛ ⲡⲉϥϩⲙ̄ϩⲁⲗ . .
ⲛⲉ ⲟⲩⲉⲓⲃⲉ ⲁⲉ ⲡⲉ ⲉⲙⲁⲱⲟ·
ⲁⲩⲟⲩⲱⲱⲃ̄ ⲛ̄ⲟⲓ ⲓⲱⲥⲛⲫ ⲡⲉ
[ⲁ]ⲁϥ ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲱⲱⲧⲉ ⲙⲁⲣⲛ̄
ⲡⲱϣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲧⲟⲃⲉ ⲉⲙⲁⲱⲟ
35 [ ]ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲁⲩⲩⲟⲟ



and Rev. 12, 9. The devil departs from him and goes to the brothers to incite them against Joseph. He makes them to think in a sinful way. In the *apophthegmata* it occurs more than once that an anachorite is tempted by the devil in disguise. The saint has even entered the desert to combate the devil in his own territory. Like in our story the demons come back the more exasperated and their attacks become repeatedly heavier as the ascetics warded them off again and again.[5] Satan changes himself into an angel of light but a brother in his humility esteems it too great an honour that Gabriel comes to see him and says, "Thou hast been sent to another, more worthy than I am." Satan leaves him (Zoëga, 305c). Apa Macarius sees the devil coming in the shape of a man. "And he passed by him, clad in the garment of a priest . . . And the old man said to him, 'where dost thou go?' And he said, 'I shall go to visit the brothers'."[6] The devil tempts Victor in the shape of a soldier and uses words from the Bible.[7] The devil appears again to him in the shape of a soldier and he renders a letter from his mother to him, but Victor recognizes him.[8] In an *encomium* on the martyr Claudius, composed by Constantinus, bishop of Assiut, a brother is tempted by the devil who comes to him in the shape of an old monk.[9] In another *encomium* of Constantinus on St. Claudius it is described that the devil encounters Claudius and Victor, two soldier-martyrs from Antiochia in Cappadocia. The Evil One has taken the form of one who is known in his town. He presents himself as a christian. Claudius recognizes him and says to Victor, "My beloved brother, it is my opinion that that one is the Foe and the Apostate."[10] "Immediately he disappeared and ran away in shame."[11] While remaining at a distance he assumes the shape of a tall Ethiopian whose eyes are filled with blood. He says that he has also incited Moses in Egypt, David and Nebucadnezar to sin.[12] Claudius throws

[5] J. Bremond, *Les Pères du Désert*, p. 63.

[6] G. Steindorff, *Kurzer Abrisz der Koptischen Grammatik*, 1921, *Lesestücke*, p. 41.

[7] E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms*, p. 12.

[8] Op. cit. p. 28.

[9] Pierpont Morgan 47, 186.

[10] Pierpont Morgan 47, 104.

[11] *šipe*, idem Pierp. Morg. 47, 109, cf. Story of Joseph 16, 14.

[12] Pierpont Morg. 47, 106.

a stone to the devil, saying, "Go away, enemy of the saints. God will punish you." [13] Further the story communicates that the devil enters the heart of the emperor Diocletianus and incites him to persecute Claudius. Cf. Satan entering into Judas (Matth. 22, 3). This tallies with the rôle of the devil in the story of Joseph. The devil being angry, because he cannot get hold of Joseph, now incites his brothers against him.

In the *apophthegmata* time and again the humility of an anachorite or a monk is stressed. This virtue is the opposite of the *superbia*. A saying of John of Thebes says that a monk must choose as his aim to obtain humility before every other virtue. That is the sense of the counsel given by the Saviour, "Blessed are those who are poor in spirit! The realm of heaven is theirs." [14] In humility the acceptance of the guilt of others and forgiveness play an important rôle. "An old man was asked, 'What is humility?' He said, 'It is, when your brother sins against you and you forgive him, before he has repented'" (Zoëga, 303g). "Do not judge anybody, but judge yourself, saying, 'This befalls me on account of my sins'".[15] "A brother asked an old man, 'What is humility?' The old man said to him, 'Doing well to those who do evil to you'."[16] The *apophthegmata* deal with a monk Eulalios who in humility takes upon himself all unrighteous accusations and who is contempted by the brothers, until the abbot recognizes his hidden virtues.[17] It counts as an example of humility that apa Peter sits down at table with the elders among whom he is viewed as the lowest. If he should have taken a seat among the brothers then he should have been esteemed to be the highest.[18] Humility is regarded to be the highest virtue in the ideal of the Scetic monks. In a similar way Joseph takes upon himself the guilt for all the quarrels between him and his brothers. Probably he does so because he considers the telling of his dreams to be an evil (17, 36 sqq.; 18, 39). In 18, 37

---

[13] Pierp. Morg. 47, 108.

[14] J. Bremond, *Les Pères du Désert*, p. 208.

[15] G. Steindorff, *Koptische Grammatik, Lesestücke*, p. 1.

[16] Op. cit. p. 7.

[17] W. Bousset, *Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum*, 1923, p. 45.

[18] Op. cit. p. 78.

we read that he humbles himself before his brothers and prays for forgiveness for his dreams. There the word *thebbio* = to humiliate, to humble oneself, occurs, the same term which the *apophthegmata* use for the ideal of the Scetic monks. Thus in our fragment this ideal occurs one century before the *apophthegmata* were written.[19] It occurs in the *apophthegmata* as well as in the hagiography that the pious one submits to all kinds of accusations. Whoever counts himself to be a sinner accepts reproofs and remarks without contesting the rights of him who directs them against him. Pachomius accepts the reproofs of a child.[20] Paphnutius does not reject unfair reproaches, among others, that he entered the monastery to have a quiet old age.[21] The pious nun Eupraxia has much to endure from her bad collegue Germana. The latter rebukes her unjustly, but Eupraxia prostrates herself before her, saying, "Forgive me, I have sinned against you and against God." [22]

Thus the resistance against the devil's temptations and the observance of the virtue of humility are two characteristics which our story of Joseph has in common with the Scetic monk-ideal. The monk who conceived the story has transferred his own principles to the person of Joseph.

A remarkable passage is the episode 17, 5 sqq. Judah and Reuben are described favourably. They defend the cause of Joseph. An unfavourable part is attributed to Gad. He tries to kill Joseph. While Joseph is in the cistern he wishes to stone him to death. Gad clearly did not agree with the decree to spare Joseph's life. According to line 17, 16 sqq. not one stone hit Joseph. He is protected by God miraculously. This characteristic also occurs in later hagiography. Different kinds of punishments and tortures are applied to the martyr, but he is not physically harmed.[23] The last punishment is beheading and usually that means the end.[24] This immunity of the saint can be traced back to Old Testament examples like Daniel in the pit of the lions and the three youngsters in the

---

[19] W. Bousset, op. cit. dates the *apophthegmata* in the years 460–500.
[20] J. Bremond, *Les Pères du Désert*, p. 225.
[21] Op. cit. p. 231.
[22] Eupraxia, A. S. Mart. II, p. 727–735, IV, 20.
[23] H. Delehaye, *Les Martyrs d'Egypte*, *An. Boll.* XL, 1922, p. 141.
[24] E.g. Victor, E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms*, p. 43.

burning furnace. As Paese is tortured he appeals to God who saved the three youngsters from the burning furnace.[25] In the martyrdom of Macarius, which is also transmitted in Coptic, it is told that a poisoned cup is given to him. He empties it but the venom does not hurt him. It is "as sweet as honey and honey-comb". [26] "They put fiery torches under him and the fire did not reach him at all." [27] Raphael announces to Paese his martyrdom but says that the fire will not damage him. He is laid on an iron bed and he is tortured by a fire under it but the fire does not wound him. Raphael changes the flame of the fiery furnace into a cool wind.[27a] Timothy and his daughter Martyria are pierced by arrows but these fall from their body.[28] Cosmas, Damianus and their three brothers are threatened with death by drowning but the stones which have been bound to their necks remain floating.[29] Donatus, Macarius and Theodorus are thrown before the wild animals but these do not harm them.[30] The devil throws Eupraxia into a well. She prays and the sisters take her undamaged from it.[31] The devil makes her to fall from the fourth floor, but she is not wounded.[32] The devil makes her to stumble while she is bearing a pot with boiling food. The contents beat her face, but that does not hurt her. The abbess says that she is under the special care of God.[33] The immunity of the saint resembles the practice of the "Ordeal" which reveals whether or not a person is guilty. "Whoever walks unharmed through fire is innocent, like the innocent man who does not drown. The Persians placed 'red hot metal on the heart', which felt to the innocent man like a pleasant warmth, but to the guilty man as a consuming fire." [34] Whosoever is able to endure the hardships of tortures proves to be in harmony with the divine order.

---

25 W. C. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, I, 89.
26 A. Mallon, *Grammaire Copte*[4], 1956, p. 104.
27 Op. cit. p. 106.
27a W. C. Till, op. cit., II, 87–89.
28 W. C. Till, op. cit., I, p. 125.
29 W. C. Till, op. cit., I, p. 156.
30 H. Delehaye, *Les Martyrs d'Egypte*, p. 119.
31 Eupraxia, A. S. Mart. II, 727–735, IV, 22.
32 Op. cit. IV, 24.
33 Op. cit. IV. 25.
34 W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, p. 440.

In our story Joseph is thought of in the same manner as christian authors consider their saints. Also this trait points to an adaptation of the Old Testament story by monks who saw their ideal of piety incorporated in Joseph. We have to take into account that the art of writing was practised mainly in monasteries.[35] The monks described the biblical stories in their own mood. Monastical libraries were not formed until the end of the 6th century. Until then each monk had his private property of books.[36]

Also the section which deals with the selling of Joseph is expanded. The author tries to give an impression of trustworthiness by communicating the names of the traders, viz., Korah and his servant Apion (17, 44–45; 18, 18; 18, 29; 18, 34; 22, 29–30). Here names are concerned which sound unfavourably in Jewish ears. As to Korah one thinks of the story of the rebellion against Moses in Numbers 16. The name of Apion reminds us of the name of the fanatic adversary of the Jews against whom Josephus directed his "*Contra Apionem*". It is remarkable that also in our fragments persons called Joseph and Apion are each other's opponents! In his apology Josephus is also fighting other enemies of the Jews. Only Book II concerns Apion. Possibly Apion had attacked the Jews in his history of Egypt *Αἰγυπτιακά* in which he among other things told fables about the Exodus. The emperor Tiberius gave him the cognomen "*cymbalum mundi*". He belonged to a group of 3 ambassadors who went to Caligula to make the Jews suspect (A.D. 38). Also the Jews sent 3 delegates among whom was Philo who wrote his "*De legatione ad Gaium*" about this.[37] This record of Korah and Apion, who are pictured in the unfavourable rôle of those who bought Joseph as a slave, fits better into a Jewish than in a christian apocryphon. This points to our story being a christian adaption of a Jewish original.

The section 21, 33 sqq. points to the same fact. When Jacob

---

[35] J. Leipoldt, *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, VII, 2, *Geschichte der Christlichen Literaturen des Orients, Geschichte der Koptischen Literatur*, 1907, p. 157.

[36] C. D. G. Müller, *Die Alte Koptische Predigt*, 1954, p. 348.

[37] S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* II, p. 394; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1886, II, pp. 770–779; S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews*[2], 1952, I, p. 195.

receives the blood-stained garment of Joseph, he makes mention of remembrances of Joseph's youth which should also bring into relief the latter's piety. Jacob relates how he once overheard a conversation between Joseph and one of his brothers. Joseph's brother swore in the great name of God, but Joseph disapproves this and points to the fact that his forefathers used to swear differently. Objections against the oath as such are not concerned here. In Coptic writings a critical attitude to the oath occurs, it is true, perhaps along the lines of aMtth. 5, 34. In the "*Apophthegmata Patrum*" one reads, "People said concerning apa Horus, He never lied nor swore nor cursed nor spoke without necessity." [38] Also Shenute rejects the oath.[39] "If the remembrance of God will not refrain man from sin, even an oath will not refrain him from it." [40] "I have taught you through a mystery that it is even better to honour the name of God and not cause somebody to swear on Him." "It is He (God) who commanded....thou shalt not take an oath in the name of God."[41] These objections against the oath as such, however, are not at stake in our passage. It here concerns that one shall not appeal to the great name of God when taking an oath. It is a well known fact that among the Jews there were objections against an inconsiderate use of the *tetragrammaton*, especially in an oath. "Do not cause your mouth to get accustomed to swearing and do not get accustomed to pronounce the name of the Holy One" (Sir. 23, 9). Philo warns to be precautious in taking an oath. People are not allowed to take an oath on God because they do not know His essence. They are only allowed to swear upon His name.[42] When it was forbidden to mention the *tetragrammaton* on the authority of Exod. 20, 7, people swore on secundary names of God, according to rabbinic writings, on the omnipotence, the habitation (=the temple), the temple cult, the covenant, the Thorah, Moses, on the oath itself, on one's own life etc.[43] "Even before Jerusalem's fall

---

38 G. Steindorff, *Koptische Grammatik, Lesestücke*, p. 1.

39 Ed, J. Leipoldt, W. E. Crum, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, *C.S.C.O.* 42.

40 Op. cit. pp. 16–17.

41 Op. cit. p. 19.

42 *Spec. Leg.* II, 5; *Leg. All.* III, 207.

43 G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, 183, 19 sqq.

the high priest himself uttered 'the ineffable name' before the congregation assembled in the sanctuary but once a year. With the extinction of his office, the pronunciation of this name became the heritage of a small circle of students of the secret lore. New and even more esoteric names crept in, such as the name of 12, 42 or 72 letters. The rabbis, however, did everything in their power to restrict their knowledge to a chosen few. The Palestinian Abba Saul counted persons pronouncing the ineffable name among those who have no share in the world to come."[44] Jesus refers to this Jewish use in Matth. 5, 33–37. As to the expression "the great name", see I Sam. 12, 22 *(šem gåḏo^{wl})* and Eth. Hen. 69, 13 sqq., after the judgment God swears upon His great name, "From now onward I shall not bring something like that on any inhabitant of the earth." Although the passage has many gaps the remains remind us of this Jewish use and Joseph represents the rabbinic viewpoint of not taking an oath on the name of *JHWH*. This characteristic makes only sense in a Jewish writing and thus it can be a second indication that an original Jewish story is concerned here. Possibly the Hebrew *yåraḏ* = to descend (to travel from the mountaneous country of Canaan to Lower Egypt and the area of the Nile delta) is in the background of the Coptic *bôk ehrai* = to go down (18, 3). The original Jewish apocryphon might have already contained the idea that it was the devil who tried to seduce Joseph. Later Judaism knows Satan as a seducer. "*So wird er, in Erweiterung des Biblischen Berichtes, als die Menschheit wie Israël verführend dargestellt: bei dem Sündenfall, bei Kain und Abel, bei Noah, bei Abraham . . . im Leben mancher Rabbinen.*"[45]

Hellenistic Judaism in Egypt already adds apocryphal elements to the Old Testament. A prayer of Mordecai is inserted in the Book of Esther. The LXX expands the Book of Daniel with a prayer of the three youngsters in the furnace. W. Grossouw [46] considers it to be possible that the Akhmimic Apocalypse of Elijah is a christian

---

[44] S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews*^{2}, 1952, II, pp. 314–315.

[45] G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, p. 75.

[46] *De Apocriefen van het O. en N. Testament in de Koptische Letterkunde, Studia Catholica, I*, 10e *jaargang*, 1933–1934, pp. 434–446; *II*, 12e *jaargang*, pp. 19–36.

adaption of a Jewish writing (I, p. 435).[47] Also the Copts expanded biblical stories by their own phantasy. People were especially interested in miracles.[48] The Egyptian mind had a preference for legends.[49] Thus there exists a Coptic version of the visit of the queen of Sheba to king Solomon. She bestows him with a pillar on which all the wisdom of the earth has been engraved. King Solomon orders one of his spirits to fetch this pillar from Ethiopia. It arrives in a moment.[50] In a song which deals with Elijah the prophet implores seven years of famine on an evil town. God grants it to him, "He made the heavens like copper and the earth like iron; there did not fall any rain or dew." When half the time had passed people had not yet converted themselves. "God had mercy. Elijah had no mercy." God, however, enforces His will, "He took away the copper heavens and the iron earth. He caused the dew and the rain to drip. Then the earth brought forth fruits again." [51] There also occurs a free version of the story of the Babylonian exile.[52] Here also invented names occur. The name of Nebucadnezar's wife is Halka.[53] His generals are Kouris and Assaris (Cyrus and Ahasverus, p. 119). Rylands 85 [54] is a "legend of the building of Solomon's temple. Thabor, king of the gentiles, appears to meditate war with him, but hearing at night the noise of the spirits whom Solomon was forcing to build for him, he is terrified and realizes that for such an adversary he is no match; he would be trampled down like the potter's clay." Here we find the proper name Thabor. We can compare this with the use of the names Korah and Apion in our fragment. Rylands 438 deals with Elijah, the prophet. "The text is merely a paraphrase of I Kings XIX-XX,

---

[47] Edition G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, 1899.

[48] W. Grossouw, op. cit. I, p. 434.

[49] J. Leipoldt, *Geschichte der Koptischen Literatur, Die Literaturen des Orients*, VII, 2, p. 142.

[50] A. Erman, F. Krebs, *Aus den Papyrus der Kgl. Museen, Berlin*, 1899, p. 243.

[51] Op. cit. p. 170.

[52] A. Amélineau, *Contes et Romans de l'Egypte Chrétienne*, 1888, II, pp. 97–151.

[53] Op. cit. p. 118.

[54] W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library*, Manchester 1909.

4. Elijah is however spoken of almost as a christian saint *(ὁ ἅγιος Ἠλίας)* to whom, before his translation, God promises powers similar to those granted to dying martyrs and saints. His help shall be especially efficacious to travellers by sea and land and in times of famine." Elijah is represented as a christian saint just like Joseph in our story.

Also when we compare our fragments with Jewish apocryphal writings and rabbinic traditions we see, that there is Jewish influence in the background. The following is based on L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 vols. 1955 sqq.

17, 1 is the end of a speech of Joseph to his brothers, clearly a request not to do any evil to him. We find the same in Jewish tradition. When his brothers show their evil intentions, Joseph "fell upon his face, and entreated them, 'Have mercy with me, my brethren, have pity on the heart of my father Jacob. Lay not your hands upon me, to spill innocent blood'." [55] Gen. 37, 24 says that the cistern was empty and according to the Coptic text it was dry. The latter is also to be found in the Jewish tradition. "Then Reuben arose, and he said, 'Brethren, let us not slay him, but let us cast him into one of the dry pits, which our fathers dug without finding water.' That was due to the providence of God; He had hindered the water from rising in them in order that Joseph's rescue might be accomplished, and the pits remained dry until Joseph was safe in the hands of the Ishmaelites." [56] According to 17, 7 sqq. Gad tries to kill Joseph by throwing stones on him. In the Jewish tradition it is Simon who does so. "Simon seized Joseph, and cast him into a pit swarming with snakes and scorpions . . . As though this were not enough torture, Simon bade his brethren fling great stones at Joseph . . . However the reptiles could do him no harm . . .."[57] The immunity for the snakes resembles the invulnerability against the stones in the Coptic fragment. Something similar happens, when Judah tries to get Benjamin from the hands of Joseph the latter being vice-king of Egypt. "Then he tried to draw his sword from its scabbord in order to slay Joseph, but the weapon could not be made to budge, and Judah was convinced

[55] Ginzberg, II, p. 11.
[56] Ginzberg, II, p. 11.
[57] Ginzberg, II, p. 13.

thereby that his adversary was a God-fearing man." [58] Just as in hagiography the saint is under special divine protection. In the Coptic text it is not Simon but Gad, who throws stones but in the Jewish tradition Simon and Gad are very closely linked in playing a bad rôle against Joseph. They are planning to slay Joseph.[59] In the Jewish tradition also Gad is peculiarly inimical towards Joseph. In "The Twelve Testaments" Gad confesses his hatred and tells about its origin. Joseph had falsely accused his brothers to slaughter the best of the herds. Gad says, "He had seen me match a lamb out of the jaws of a bear, kill the bear, and slaughter the lamb, for it was to badly injured to live. I was wroth with Joseph for his tale-bearing, until he was sold into Egypt . . . Now I confess my sin, that ofttimes I longed to kill him, for I hated him from the bottom of my heart, and on account of his dreams I hated him still more, and I desired to destroy him from off the land of the living." [60] In "The Twelve Testaments" Gad and Dan are the competitors for the unenviable rôle of the villain.[61] They conspire with the son of pharao against Joseph. They help him to plan an attack on Joseph's wife Asenath with fifty archers. They are contemptuously designed as "the sons of the handmaids".[62]

Just as in the Coptic text it is stressed in the Jewish tradition that Judah protected Joseph (cf. Gen. 37, 26). Jacob says to Judah on his dying-bed, "Thou didst save Joseph from death."[63] Judah is vigilant, lest the evil-minded brothers kill Joseph secretly. "Part of the time Judah also refrained from eating with the rest, and took turns at watching, because he feared Simon and Gad might jump down into the pit and put an end to Joseph's life." [64] This tallies with Joseph's call to Judah for protection in the Coptic story (17, 24).

In 17, 36 Joseph accepts his responsability for all evil things which happen. Also in the Jewish tradition he confesses his sins

---

58 Ginzberg, II, p. 107.
59 Ginzberg, II, p. 11.
60 Ginzberg, II, pp. 216–217.
61 Ginzberg, V, p. 328.
62 Ginzberg, II, pp. 176–177.
63 Ginzberg, II, p. 143.
64 Ginzberg, II, p. 14.

before his brothers, "But if I have done evil unto you, then chastise me with a chastisement."[65] "Though I committed a trespass against you, yet are ye children of Abraham, Isaac, and Jacob . . .."[66] On p. 21 of the Coptic manuscript there was a rather long lamentation of Jacob about Joseph, when he recognized his son's garment. This we find also in Jewish apocrypha.[67] Jacob mentions the noble conduct and piety of his "good son". In rabbinic and pseudepigraphic literature the title "the righteous one" *(haṣṣaddiᵛq)* is given to Joseph, or he is designed as "the good and pious one".[68] Simon says, "But Joseph was good, the Spirit of God dwelt within him."[69] Our passage 21, 21 sqq. describes Joseph as a *ṣaddiᵛq*. When Jacob receives a message that Joseph is alive in Egypt he once again extols the good qualities of Joseph. "Great is the steadfastness of my son Joseph. In spite of all his sufferings he has remained constant in his piety."[70]

Ginzberg does not mention any passage in which Korah and Apion occur as names of the Ishmaelites, but the rebel Korah has a bad name in Jewish tradition. His name is explained as "boldness", "for through the death of his horde he caused a boldness in Israel." [71] He becomes one of the keepers of the portals of hell.[72] Therefore we can imagine that the tradition bestowed such an evil name upon the Ishmaelite who bought Joseph. In apocryphal writings it is customary to name persons who are anonymous in the Bible. Thus Potiphar's wife is called "Zuleika".[73]

In the Jewish tradition a scene near Rachel's grave is inserted in the account of Joseph's journey with the Ishmaelites. He calls upon his mother. She encourages him.[74] We find the same in Coptic traditions e.g. *Ephraemi anachoretae sermo in patriarcham Ioseph*, Pierpont Morgan 31, f 75ʳ, II. 21 sqq.

---

65 Ginzberg, II, p. 11.
66 Ginzberg, II, p. 13.
67 Ginzberg, II, p. 26.
68 Ginzberg, V, p. 324.
69 Ginzberg, II, p. 193.
70 Ginzberg, II, p. 117.
71 Ginzberg, III, p. 287.
72 Ginzberg, III, p. 300.
73 Ginzberg, II, p. 47.
74 Ginzberg, II, p. 20 sqq.

Thus the comparison between Jewish apocryphal tradition and our Utrecht Coptic manuscript afforded other arguments that the latter can be traced back to a Jewish origin.

We saw that in Jewish and Coptic-Christian apocryphal writings the biblical stories were expanded with a greater or smaller number of peculiarities. Also in Coptic homilies digressions are very beloved in order to meet the inquisitiveness of the audience, e.g. a description of the destiny of Herodias after death.[75] The saint serves as an example like pious Joseph in our story.[76] Old Testament tales are completed with apocryphal traditions.[77]

A parallel of our fragment in Coptic literature is unknown to the author. G. Quispel esteems it to be "rather similar to the Papyrus Wessely 269",[78] but this is obviously not the case when we compare them accurately. Papyrus Wessely is a part of a homily. Perhaps the main theme of it was envy. The preacher takes the brothers of Joseph, who are envious towards him on account of his multicoloured garment (Gen. 37, 11), as an example of the evil consequences to which envy brings one. The preacher addresses his audience in the typical style of the homily, "Look and behold, O my brothers, what a trap and what a device envy *(kôh)* is." [79] This quality of the brothers is also mentioned elsewhere, "When they saw him (Joseph) from afar, they rejoiced, as envy *(φθόνος)* worked even more strongly in their hearts" (269 e, II, 17 sqq.). "Envy *(kôh)* and hatred hardened them" (269 f, I, 11 sqq.). The Utrecht text is not a part of a homily but of a longer story of Joseph. Moreover the Vienna manuscript is of a much later date. Cf. V. Stegemann, *Koptische Paläographie*, Pl. 17, Shenute Cod. Ryl. 67, 10th century. There are some similarities, it is true. Also in Pap. Wessely the devil incites the brothers to kill Joseph, "Before he (Joseph) reached them the devil was ahead of him" (269 e, I, 12 sqq.). After that follows a speech of the devil

---

[75] C. D. G. Müller, *Die Alte Koptische Predigt*, Berlin, 1954, p. 320.
[76] Op. cit. p. 324.
[77] Op. cit. p. 336.
[78] *Vig. Chr.* X, p. 130.
[79] C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, XVIII, Griechische- und Koptische Texte theologischen Inhalts V, Sammlung Rainer* K 9564, 269 b, II, 17 sqq.

to the brothers which is lacking in the Utrecht fragment. Here and there we meet a similarity in the wording which may point to the use of the same translation of the Bible, e.g. Utrecht 16, 24 and Wessely 269 f, I, 22 sqq. The latter runs, "Look, this dreamer of dreams has arrived. Come, let us kill him (Wess. *mouwt*, Ut. *hôtb*) and let us see what his dreams will do to us" (Gen. 37, 19 sqq.). Ut. 16, 30, Wess. 269 f, II, 24, "let us not lay our hands on him." [80] The same expression is used in Pierpont Morgan 31, f 75^{r}, II, 2 sqq., which is also a sermon, *Ephraemi anachoretae sermo in patriarcham Ioseph* (ms. M 578) (cf. Gen. 37, 22). The way in which the story of Joseph in Dothan is mentioned here differs rather more from the Utrecht fragment than Pap. Wessely does. When he has lost his way in the surroundings of Dothan Joseph does not meet the devil but a man just as in the biblical tale. "When the brothers saw him from a distance, they became like wild animals and they agreed, to kill him" (f 72^{v}, II, 4 sqq.). Joseph directs a long speech to his brothers before they cast him into the cistern. No more than in Pap. Wessely the names of the Ishmaelite merchants are mentioned. Also in Zoëga 253 and 304 Joseph-fragments occur, which are not similar to the Utrecht papyrus. Therefore the latter must be considered to be a unique piece in so far as our knowledge extends at the moment.[81]

Our document represents an intermediate stage on the way from Jewish apocryphal writings to christian hagiography. This transition could take place exactly in a country like Egypt where Jewish tradition developed during ages and where many opportunities existed for contact between Judaism and Christianity.

Utrecht, Lessinglaan 3.

---

[80] Wess. *nengidj de mpertrenentou ehrai edjôf.*

[81] The English has been revised by Mr. G. Story M.A., Garret Biblical Institute, Northwestern University, Evanston, Illinois, U.S.A.

THE ICONOGRAPHY OF THE SACRIFICE OF ABRAHAM

BY

ISABEL SPEYART VAN WOERDEN

> He that spared not his own Son, but delivered Him up for us all, how shall He not with Him also freely give us all things? Rom. VIII:32

The iconological study of the sacrifice of Abraham as it was depicted in the Middle Ages presents no special difficulties and the work of many scholars provides a basis for the early Christian period.[1] The frequency, however, with which this scene was represented can only be explained by the great significance attributed to this event by ecclesiastical writers as well as by a constant Jewish tradition.

---

[1] P. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Prato 1873, remains for many objects the only source of more or less reliable reproductions; from Wilpert's *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, were derived the list of catacomb frescoes and the reproductions of some of these; the *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 1 (1907) and VII (1926), was principally consulted for the list of monuments. — Alison Moore Smith, *The Iconography of the Sacrifice of Isaac in early Christian Art*, in AJA XXVI (1922), 159ff., gives a list of monuments and classifies them according to style. The excessive influence of Strzygowski which prevailed in those years, however, and the fact that no adequate dating of the monuments existed renders her classification no longer tenable. In addition, she nowhere made any attempt to establish a connection between literature and monuments. Her aim, however, which was to deal with the monuments according to type, still appeared the most suitable method to follow, while her grouping of the ivory pyxes seems in no way dated. — In his *I sarcofagi cristiani antichi*, Rome 1929–1936, Wilpert discusses the reproductions and meaning of this sacrifice without, however, giving a clear survey; his reproductions, supplemented by the datings given by F. Gerke, *Die christliche Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin 1940, make possible a somewhat easier handling of the material dealing with the sarcophagi. — The Princeton *Index of Christian Art* was consulted in order to check the lacunae in the list of monuments.

The Texts

Abraham, for the Jews, was the preeminent example of the believer.[2] During their New Year's celebrations they read Genesis XXII in order to commemorate how Isaac's descendants would be saved by virtue of Isaac's willingness to be offered as a sacrifice.[3]

From the earliest times Abraham and Isaac were held up as model to the Christians.[4] Even more important for the iconography than this moralising about the actors is the interpretation of the sacrifice itself, first, as an example of deliverance in need, and, secondly, as a typological prefiguration of the Redemption by Jesus Christ.

Apart from Hebrews XI: 17 – an extremely appropriate text in connection with the life after death – the sacrifice of Abraham and Isaac is also mentioned in the series of 'deliverances' contained in a prayer, difficult to date but probably early Christian and of Jewish origin, in which God is besought to save the soul of the dying or the departed, and which is at the roots of the *commendatio animae* that is still in use and still contains the cycle of 'paradigmata of deliverance'.[5] The same examples of salvation through faith were quoted, in early Christian times, during the instruction given to catechumens [6] and until a few years ago were still read on Easter Saturday.[7]

The person of Isaac came to be considered very early as a prefiguration of Christ; Galatians III: 16 could, for example, already be interpreted in this manner. Isaac's birth too was held as a prefigure of the birth of Christ since it necessitated God's intervention and had been preceded by God's solemn promise.

---

[2] H. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, III, Munich 1926, 188–201: Abraham not only believed in God but expressed this belief in obedience, faith, patience and hope.

[3] *Jewish Encyclopedia*, I, 87, s.v. 'Abraham', and 303, s.v. 'Akedah'.

[4] Cp. Hebr. VI: 11–15.

[5] Originally only Jonah, Noah, Isaac, the three Young Men in the Furnace, Daniel and Susannah were mentioned. The prayer was later extended to include Enoch and Elijah, Abraham, Job, Isaac, Lot, Moses, Daniel, the Three Young Men, Susannah, David, Peter and Paul, and Thecla.

[6] A. G. Martimont: *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, in Rivista di Archeologia Cristiana 1949, 110.

[7] For the reading aloud from Genesis to catechumens see Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, I, 22, s.v. 'Abraham'.

At the end of the second century the sacrifice on Moriah was already seen as a figure of Christ's sacrifce on the Cross by Melito, bishop of Sardes:

> '1. In the place of Isaac, the righteous, a ram appeared as victim, so that Isaac might be freed of his bonds. By sacrificing the ram he (Abraham) liberated Isaac. In the same manner the Lord, by becoming a victim, liberated us; by His being bound He freed us, and by His being sacrificed He redeemed us. 2. For the Lord was a lamb like the ram which Abraham saw when it was tethered in the Sabek bush. And the bush preclaimed the cross, and that place Jerusalem, and the lamb the Lord bound for sacrifice. 3. For 'as a ram He was bound' he (Isaiah) says of our Lord Jesus Christ, and 'as a lamb He was shorn' and as a piece of cattle He 'was led to the slaughter' (cp. Isaiah LIII: 7–8) and as a lamb He was crucified and He carried the wood upon His shoulders when He was led forth to be sacrificed as Isaac was by His Father. But Christ underwent the suffering and Isaac did not, for he was only a prefiguration of Him who would suffer. Yet, although he was merely the prefiguration of Christ he shook mankind and filled them with fear. 4. For here surely was a new mystery to contemplate: a son led by his father to the hill to be sacrificed, a father who, having bound his son's feet, placed him upon the sacrificial firewood while hastily making ready all that was needed for his sacrifice. Isaac, however, remains silent, bound like a ram, not opening his mouth nor uttering a sound. For, not fearing the sword, unaffrighted by the fire and undismayed by the offering, he steadfastly bore the prefiguration of the Lord. Isaac was now placed in the centre before him, his feet bound like a ram's, and his father stood by and clutched the naked sword, not hesitating to slay his son.'[8]

---

[8] Fragments from a 'catena in Genesin' taken from Melito: *Excerptorum libri sex*, Migne PG 5, 1216 (the second part of 1, however, and the whole of 4 should perhaps be attributed to Eusebius (cp. *Dict. de théol. cath.*, X, 544):

'Υπὲρ 'Ισαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγὴν, ἵνα δεσμῶν 'Ισαὰκ λυθῇ. 'Εκεῖνος σφαγεὶς ἐλυζώσατο τὸν 'Ισαὰκ οὕτως καὶ ὁ Κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς, καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ θυθεὶς ἐλυτρώσατο. — 'Ην γὰρ ὁ Κύριος ἀμνὸς, ὡς κριὸς, ὃν εἶδεν 'Αβραὰμ κατεχόμενον ἐν φυτῷ Σαβέκ. 'Αλλὰ τὸ φυτὸν ἀπέφαινε τὸν

Another capital and almost contemporary text which gives an idea of the importance of the sacrifice on Moriah seen as a prototype of the sacrifice of the Cross is taken from Irenaeus, bishop of Lyons:

> 'Rightly did the apostles, who took their descent from Abraham, on their turn follow the Verb, having left their boat and their father. Rightly do we also follow with the same faith as Abraham had, having taken up our cross as Isaac took up his bundle of sticks. For in Abraham men had learned and grown accustomed to follow the Word of God. For Abraham, faithful as he was, carrying out the command of God, willingly consented to sacrifice his own, only, beloved son so that God might show His mercy towards his whole seed and thus offer His only-begotten and beloved son as a sacrifice for our redemption.' [9]

The following, yet richer text is attributed to Tertullian of Carthage — witness for the generation of about 200 — but doubts have recently been raised concerning its authenticity [10]:

> 'Itaque inprimis Isaac, cum a patre hostia duceretur lignumque ipse sibi portans, Christi exitum iam tunc denotabat

---

σταυρὸν, καὶ ὁ τόπος ἐκεῖνος τὴν Ἱερουσαλὴμ, καὶ ὁ ἀμνὸς τὸν Κύριον ἐμπεπεδημένον εἰς σφαγήν. — Ὡς γὰρ κριὸς ἐδέθη, φησὶ περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη, καὶ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη, καὶ ἐβάστασε τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὤμοις ἀναγόμενος σφαγῆναι, ὡς Ἰσαὰκ, ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθεν· τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν. Ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ γενόμενος ἔκπληξιν καὶ φόβον παρεῖχεν ἀνθρώποις. — Ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινὸν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος ἐπὶ σφαγὴν, ὃν συμποδίσας ἔθηκεν ἐπὶ τὰ ξύλα τῆς καρπώσεως, ἑτοιμάζων μετὰ σπουδῆς τὰ πρὸς τὴν σφαγὴν αὐτῷ. Ὁ δὲ Ἰσαὰκ σιγᾷ, πεπεδευμένος ὡς κριὸς, οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα, οὐδὲ φθεγγόμενος φωνῇ. Τὸ γὰρ ξίφος οὐ φοβηθεὶς οὐδὲ τὸ πῦρ πτοηθεὶς οὐδὲ τὸ παθεῖν λυπηθεῖς ἐβάστασεν καρτερῶν τὸν τύπον τοῦ Κυρίου. Ἦν οὖν ἐν μέσῳ προκείμενος Ἰσαὰκ πεποδισμένος ὡς κριὸς, καὶ πατὴρ παρεστὼς καὶ κρατῶν γυμνὸν τὸ ξίφος, μὴ αἰδούμενος φονεῦσαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

[9] Adv. haer. IV 10, 1 (Harvey, II, 156): *Δικαίως δὲ καὶ οἱ ἀπόστολοι, ἐξ Ἀβραὰμ τὸ γένος ἔχοντες, καταλιπόντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα, ἠκολούθουν τῷ Λόγῳ. Δικαίως οὖν καὶ ἡμεῖς, τὴν αὐτὴν τῷ Ἀβραὰμ πίστιν ἔχοντες, ἄραντες τὸν σταυρὸν, ὡς καὶ Ἰσαὰκ τὰ ξύλα, ἀκολουθοῦμεν ..... προθύμως τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν παραχωρήσας θυσίαν τῷ Θεῷ, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ πάντος τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν Υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.*

[10] E. Dekkers, *Clavis patrum latinorum*, Bruges 1955, 5.

in victimam concessi a patre et lignum passionis suae baiulantis. – Hoc lignum sibi et Isaac, filius Abrahae, ad sacrificium ipse portabat, cum sibi eum Deus hostiam fieri praecepisset. Sed quoniam haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi percipienda servabantur, et Isaac tum ligno solutus est, ariete oblato in vepre cornibus haerente, et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhaerens cornibus crucis, corona spinea capiti eius circumdata. Hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium, qui 'tamquam ovis ad victimam ductus est et, velut agnus coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum' (= Is. LIII:7). Hinc enim Pilato interroganti nihil locutus est; 'in humilitate' enim 'iudicium eius sublatum est' (= Is. LIII:8, according to the old *Africana* version).[11]

Origen already devoted an entire homily to the subject: he expounds Genesis XXII sentence by sentence. We know his text only from the Latin translation of Rufinus so that we cannot decide which ideas are Origen's own. The passages concerning us here are:

'Abraham ergo resurrecturum sperabat Isaac, et credebat futurum, quod adhuc non erat factum. Quomodo ergo filii sunt Abraham, qui factum non credunt in Christo, quod ille futurum credidit in Isaac? Imo, ut apertius loquar, sciebat in se Abraham futurae veritatis imaginem praeformari, sciebat de semine suo nasciturum Christum, qui et offerendus esset totius mundi verior hostia, et resurrecturus a mortuis.' – 'Vide inquantum tentatio cumulatur. Tertia tamen dies semper apta fit sacramentis. Nam et populus cum exisset de Aegypto, tertia die offert sacrificium Deo, et in die tertia purificatur. Et resurrectio Domini tertia est die.' – 'Quod ipse sibi ligna ad holocaustum portat Isaac, illa figura est, quod et Christus ipse sibi baiulavit crucem, et tamen portare ligna ad holocaustum sacerdotis officium est. Fit ergo ipse hostia et sacerdos. Sed et quod additur, 'et abierunt ambo simul', ad hoc refertur. Cum enim Abraham velut sacrificaturus ignem portaret et cultrum, Isaac non vadit post ipsum sed cum ipso, ut ostendatur cum

[11] *Adv. Iud.* 10, 6 and 13, 20–22 (Kroymann, in *Corpus Christianorum*, series latina II, pars II, 1376 and 1388–9).

ipso pariter fungi sacerdotio.' – 'Futura respondit filio de praesentibus requirenti. Ipse namque sibi Dominus ovem providebat in Christo, quia et 'sapientia ipsa sibi domum aedificavit', et ipse 'se humiliavit usque ad mortem'.' – 'Quia non pepercit filio suo. Nos vero conferamus haec cum apostoli dictis, ubi dicit de Deo: Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.' – 'Diximus, puto, . . quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur. Sed quomodo Christo uterque conveniat, et Isaac qui non est iugulatus, et aries qui iugulatus est, operae pretium est noscere . . . . Patitur ergo Christus, sed in carne; et pertulit mortem, sed caro, cuius hic aries forma est: sicut et Iohannes dicebat: ecce agnus Dei . . . Verbum vero in incorruptione permansit, quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac.' [12]

Ideas such as these which, for the rest, concur with those of Melito, became common property almost immediately. It is, however, unfortunate that just in the case of the second-century texts the authorship and thus the date cannot be established but approximatively. For the gradual elaboration of this typological train of thought the appendix A may be consulted, where an attempt has been made to give a chronological survey of the more important texts.

The comparison with the sacrifice on Golgotha is also found in the liturgy. Genesis XXII was among the lessons from the Old Testament read during the Easter Vigil: already in the fourth century this is attested explicitly for Jerusalem, Milan and Gaul; the same custom we can observe in the (later) documents of the Mozarabic rite.[13] In the Coptic Church the chapter from Genesis was read on the Friday before Holy Week; [14] here too a typological interpretation seems probable.

Nothing in the writings of the Fathers can be taken with certainty to refer to a eucharistic interpretation of the typology of the

---

[12] Origenes, *in Gen. hom.* 8, Migne PG 12, 203–210.

[13] Th. Klauser in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), 22; for Gaul in the 6th century see Caesarius of Arles, *sermo* 84, 1 (Morin, in *Corpus Christianorum*, CIII, I, 345 = PL 39, 1749).

[14] R. Delbrück, *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, in Theophaneia VII (1952), 149.

sacrifice of Isaac. The liturgical documents, however, provide us with the desired texts.

That section of the present Canon of the Mass in which the sacrifices of Abel, Abraham and Melchisedech are mentioned, is part of the primitive Canon that came into use during the fourth century; at the time of St. Ambrose the Milanese Canon, that shows the same structure as the Roman, contains also the three sacrifices as prefigurations of the Eucharist.[15] They are equally mentioned in a Christmas preface from the *sacramentarium Veronense* – formerly called the *Leonianum* – composed perhaps under Pope Leo and codified around the year 500:

> 'Vere dignum: tuae laudis hostiam iugiter immolantes, cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedehaec sacerdos exhibuit, sed verus agnus et aeternus pontifex hodie natus Christus implevit.' [16]

The sacrifice of Abraham also occurs in the anaphora of several Eastern liturgies together with other biblical offerings in which that of Abel is often included. The anaphora of the Greek liturgy of St. Mark, celebrated at an early date in Alexandria, mentions the gifts of Abel, Abraham, Zachariah, Cornelius and the poor widow.[17] Abraham's sacrifce is also mentioned in the anaphora of the pre-Byzantine liturgy of St. James, at the introit; and finally in the liturgy of St. Basil which dates from the ninth century.[18] Although it is impossible to be absolutely certain, the *θυσία* of Abraham will most probably refer to Genesis XXII: we can conclude that the offering of Isaac was considered in a eucharistic light in both East and West.

The Monuments

From a geographical point of view, the number of early Christian monuments preserved is extremely disproportionate. Little has survived in those regions which are now dominated by Islâm. Of

---

[15] Ambrosius, *de sacramentis* 4, 27 (Faller, CSEL LXXIII, Vindobonae 1955, 57).

[16] Ed. L. C. Mohlberg, Rome 1956, 160: nr. 1250.

[17] F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, I, 129.

[18] Ib. 32 and 320.

the 195 monuments I listed 4 are probably from Africa (wall tiles and a floor mosaic), 5 from Egypt (3 frescoes in El Bagawat, 1 from Saqqara and an Alexandrian miniature), 6 show probable Egyptian influence (ivories) and one may be influenced by Palestine (a small oil lamp). Two reliefs are thought to originate from Byzantium, while Greece contributes nothing at all. By an unhappy coincidence not one of the Genesis manuscripts from the Greek Empire shows a representation of Abraham's sacrifice: they have all been preserved incomplete, the famous Genesis of Vienna, of the 6th century, has lost this leaf. Even if one adds to these eighteen monuments 2 Jewish representations, the prototype of two Armenian miniatures and that of a few Byzantine Octateuchs, the West's contribution still continues to predominate. We know, however, from passages in the sermons of St. Gregory of Nyssa and St. Augustine that Abraham's sacrifice was also depicted on many places in Asia, Pontus and Africa.[19]

It will thus be seen that just sufficient evidence is available to be able to state that, with the possible exception of Thrace (= Constantinopel) and Greece proper, this theme was widely known throughout the entire Church during the golden age of paleochristian art. It is equally possible to distinguish regional differences.

The fresco in the so-called 'sacrament-chapel' A3 (fig. 2) in the catacomb of St. Calixtus may perhaps be dated as early as the first half of the third century. In the *synagogue at Dura-Europos* one single fragment has been preserved of the first decoration of that famous edifice, dated 244,[20] showing precisely the sacrifice of Abraham (fig. 1). As both representations – the earliest in date we know – are nearly contemporaneous, we cannot determinate whether motif as such originated in a Jewish or a Christian milieu, in the East or in the West. Nor is it possible to detect any ressemblance in the treatment of the subject. The fresco at Dura follows the Genesis text exactly: Isaac is showed lying on the wood upon the altar and Abraham is depicted at the moment when he raises

[19] Greg. Nyss. *sermo de deitate filii et spiritus sancti*, PG 46, 572C; Aug. *c. Faust. Manich.* 22, 73, PL 42, 446.

[20] Fig. 1; see C. H. Kraeling, *Final Report of the Excavation at Dura-Europos*, I, *The Synagogue*, New Haven 1956.

his knife and is warned by the angel to stay his hand. Instead of the angel the Hand of God is shown pointing to the sacrifice. The fact that Abraham is seen from the back is probably due to religious considerations; the later frescoes in this synagogue, however, show their subjects en face.

In the West the position is different. In the *Roman catacombs, before 313*, we find a great freedom in rendering Genesis XXII. There is even no agreement on the dramatic climax. In A3 (fig. 2), in the catacomb of Calixtus, Abraham and Isaac are depicted as 'orantes', evidently offering thanks for their deliverance. In the cubiculum of the 'velatio' in the Priscilla catacomb (fig. 3) father and son have reached Moriah: Isaac is carrying the faggots and his father points to the fire which is already burning. In the 'cappella greca' of the same catacomb one sees Abraham on the point of killing his son.

The *Roman catacomb frescoes of the fourth century* (fig. 4) give just as varied a picture. A preference is shown for Abraham's dramatic gesture and for Isaac carrying the wood. A compromise is therefore found: Abraham raises his sword at Isaac who is still carrying the wood. This pattern is found five times.[21] Five other frescoes are too badly damaged to be able to make out exactly what Abraham is doing; Isaac is bent under his burden.[22] The actual act of sacrifice only occurs four times.[23] On one other fresco Abraham and Isaac are shown as 'orantes'. The remaining monuments are too fragmentary to allow interpretation.

There is, however, no question of clichés. The trend of the action is always different. On the fourth century frescoes the Hand of God is five times depicted in the same manner as in the synagogue of Dura-Europos in 244. Yet it is quite possible that the Hand of God did form part of the usual composition but in many cases was erased with the passing of so many centuries. — These frescoes nonetheless have also points of similarity: Isaac is never shown upon the altar. The altar is usually depicted and where it is shown a fire

[21] Cubic. 3 Pietro e Marcellino; arcosolium 1 Coem. Maius; crypt of Susannah ib.; cubic. 4 Giordani (fig. 4); cubic. in Domitilla.

[22] Chamber of the fishes, Hermes; Thecla; Thraso; cub. 33 Pietro e Marcellino; tomb M in Marco e Marcelliano.

[23] Cub. 2 Domitilla; 37a Pietro e Marcellino; 8 ib.; opposite Cana, ib.

is burning upon it.[24] Abraham usually wears a pallium, in some cases only a tunica, and in the catacomb of the Vigna Massimo Abraham and his son are even shown once as 'orantes' wearing the paenula (or casula). There is no trace of development of the theme.

There is, however, a marked differentiation of the theme since it appears on the *sarcophagi of Rome, Italy and Gaul*, after 313. On the earliest one, that of Le Mas d'Aire (Landes), probably even anterior to 300, the actual sacrifice is represented. During the time of the Tetrarchy the sculptors seem to have been experimenting with Isaac carrying the wood; but we do not see the 'compromise' solution adopted in so many frescoes of the catacombs; instead, the two scenes are shown side by side[25] as is often done in the case of Jonah.

From 313 on, however, the sacrifice itself is illustrated (figs. 5, 6, 7). In contrast to the catacomb frescoes a fixed composition develops on the sarcophagi which is subject to stylistic fashion but iconologically remains identical. The action moves from left to right; of a total of 93 sarcophagi only four exceptions occur, all dating from the second half of the fourth century. Abraham is uncivilised in appearance: he wears only a 'tunica exomis', has a wild beard[26] and is shown either wearing boots or barefoot. He stands behind the kneeling Isaac, his sword raised on high, and turns towards the Hand of God. Sometimes he is held back by an angel in the form of a man. A very small fire burns upon the square altar in the shape of a simple (pagan!) 'ara'. Few sculptors escape this profane cliché. On one sarcophagus in Arles the ram literally hangs in the bush, a detail which may perhaps be explained by the typological significance which the ram will appear to have. The sarcophagus 'of the Three Monograms' in the Vatican reflects a personal composition: Abraham stands before Isaac who gazes up at him; he does not brandish his sword but points at his son.

Around the year 340 it seems to become customary to show

[24] Except in the catac. of Thecla and Thraso.

[25] Sarcophagus at Capua; vanished s. near S. Maria dell' Anima (fig. 7); fragment in the museum of St. Calixtus.

[26] The beard is missing on very early sarcophagi, as in those of Le Mas d'Aire and Gerona.

Abraham in more noble garments: wearing tunica and pallium [27]; his clothing and attitude are now more in keeping with the other figures.[28] He is no longer a shepherd but a patriarch, shod in sandals, vested in white. At the same time Isaac appears lying upon the altar,[29] but this feature will only become customary on the Theodosian sarcophagi. And so it happens that just a century after Dura-Europos the same composition reappears among Christians in the West. It seems logical to conclude that the Christians, who, maybe for typological reasons, preferred to show Isaac carrying the wood – as Christ his cross – finally came to prefer the representation of the sacrifice itself, with Isaac upon the altar, in accordance with Genesis XXII. It is less easy to explain why both milieus depict the Hand of God rather than an angel. Since the Hand does not occur in any of the third-century Christian monuments the possibility exists that the Christian composition of the later fourth century denotes direct Jewish influence.

The four sarcophagi which show the scene from right to left date from this period.[30] Three of them show Isaac sitting on the altar,[31] an attitude not often found.

Sarcophagus 152 of the Lateran Museum, that of Agape and Crescentianus, dated ca 340, is important as being one of the earliest of the new type – Abraham in pallium, Isaac on the altar – and as an example of the sitting Isaac. The more careful execution of these later sarcophagi (after 340) explains the beautiful detailing of some of the altars, decorated with patera and vase. Upon a sarcophagus lid of Marseilles Abraham, wearing the pallium, holds his sword quietly before him; Isaac kneels beside the altar but Abraham is looking in the other direction, to the left, where the multiplication of the loaves and fishes is represented. – Two fragments show Abraham in an identical position but nothing more is visible of the accompanying scenes.[32] – The so-called 'sacrificial

---

[27] Lateran Museum nr. 152.

[28] F. Gerke, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, Berlin 1936, 18.

[29] Lateran Museum nr. 152.

[30] Lateran 152; Academy, Madrid; Susannah-sarc., Arles; Lateran 222–227.

[31] Lateran 152; Madrid; Arles.

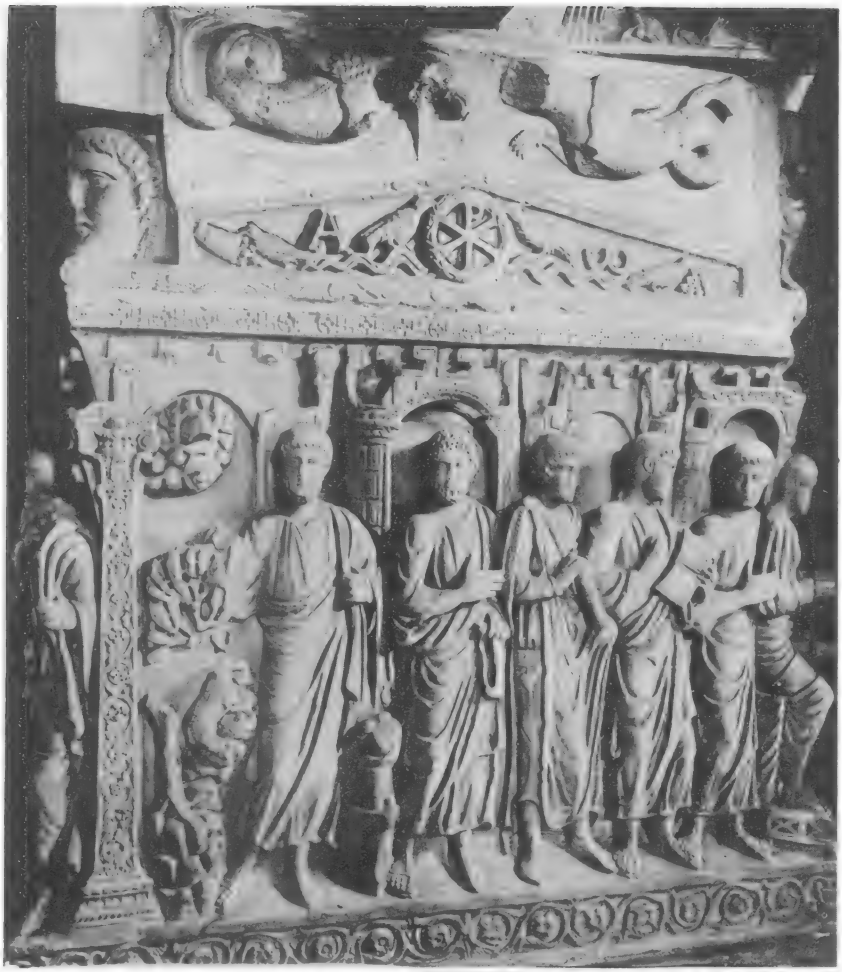
[32] Fragments at Arles and S. Sebastiano, Rome.

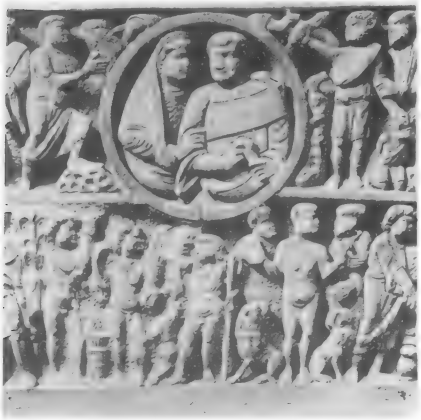
Above: Front of the Thorah-shrine of the synagogue of Dura-Europos. Museum, Damascus.

Middle: Fresco in the cubiculum of the "Velatio", Priscilla catacomb, Rome.

Below, left: Fresco in the "Sacrament chapel" A_3 in the catacomb of Calixtus, Rome.

Fresco in the Giordani (Jordanorum) catacomb, Rome.





Above: Flank of the sarcophagus under the pulpit of S. Ambrogio, Milan.

Left: Central part of sarcophagus nr. 184, Museo Lateranense, Rome.

Right, below: Fragment of a sarcophagus, cortile of S. Maria dell Anima, Rome.

Above: Lost fresco of S. Paolo fuori le mura, Rome. Drawing in Vat. Cod. Barb. 4406.
Below: El Bagawat, cupola fresco in the chapel of the Allegorical Figures.

Above, left: Pyx from Nocera Umbra. Museo delle Terme, Rome.

Left: Fragment of a glass cup, found on the Esquiline, Rome.

Above, right: Gold glass. Collection Amatller, Barcelona.

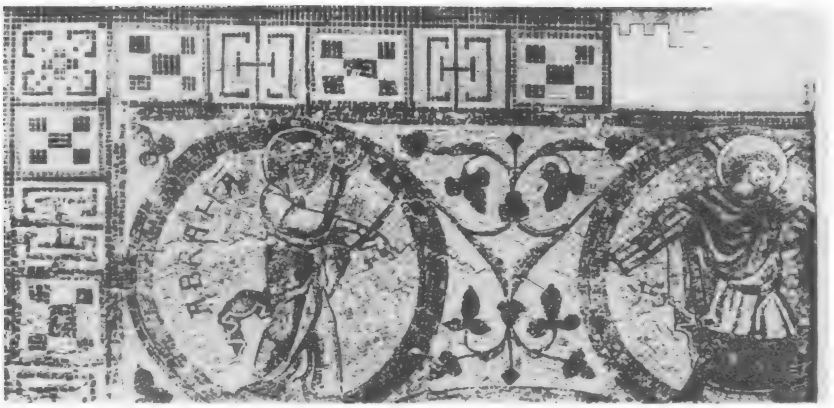
Below, right: Cornelian gem. Herzögliches Museum, Gotha.

Above, left: Miniature from Cosmas Indicopleustes, Vat. gr. 699, fol. 59[r].

Left: Miniature of the Octateuch of Smyrna, fol. 35[r].

Above, right: Mosaic in the nave of the Capella Palatina, Palermo.

Under: Mosaic floor of S. Nicholas' chapel. Museum, Reims.



Fresco in the Upper church of S. Francesco, Assisi,
by Pietro Cavallini.

Psalter of Queen Ingeborg. Chantilly. Musée Condé ms. 9, fol. 11[r].

sarcophagus' in Arles shows the sacrifice of the ram instead of that of Isaac. – Both these divergent types will be discussed later in connection with a possible symbolical meaning.

Abraham's sacrifice does not fit into the scheme of the *Ravenna* type of sarcophagus. As for *Aquitania* and *Spain*, it is seen upon four very late sarcophagi. That from Ecija, now in the church of Santa Cruz, although sixth-century in execution, is very old-fashioned in composition: Abraham is wearing the tunica and Isaac stands beside the altar; the Greek inscriptions and the tethered ram, however, indicate Byzantine influence. The equally sixth-century sarcophagi in Lucq de Béarn (Basses-Pyrénées) and in the Museum at Toulouse derive from specimens dated before 340 and are unimportant from an iconographical point of view. A Visigothic sarcophagus at Burgos belongs to no iconographic group.

In view of the fact that so few *mosaics* and *wall-paintings* have survived or are known from descriptions, it seems necessary to mention in this survey those lost cycles which, when preserved, might probably have shown a typical version of the sacrifice of Abraham and also those which, contrary to expectation, do not contain this motif.

It is no longer possible to make out whether it formed part of the cupola mosaic, now lost, of the mausoleum of Constantia built ca 350. In the so-called *tituli of St. Ambrose*, intended for or painted in a church, we read:

'Offert progeniem sanctis altaribus Habram
patris ei est pietas caro non parcere nato' [33]

evident allusion to the christological interpretation. – Abraham's sacrifice is not mentioned in the *Dittochaeon* of Prudentius (348–410 ca) nor is Moriah among the topographical items of that famous collection of descriptive disticha. – We ignore whether it was depicted among the cupola mosaics of the fourth-century rotunda at Centcelles near Tarragona in Catalonia. When in his *contra Faustum Manichaeum*,[33a] ca. 400, *St. Augustine* speaks of Abraham's sacrifice 'tot locis pictum', he was undoubtedly thinking of paintings on church-walls of his own region as well as of representa-

[33] S. Merkle in Römische Quartalschrift 1896, 214 ff.

[33a] 22, 73, Migne PL 42, 446.

tions on small objects: he clearly supposes everybody to be familiar with both the scene and its meaning. – In his description of the fresco cycle which he commissioned for the sanctuary of his beloved local martyr, St. Felix, *Paulinus of Nola* – about 410 – mentions Isaac carrying the wood:

> Hostia viva deo, tamquam puer offerar Isac:
> et mea ligna gerens sequar almum sub cruce patrem' [34]

evidently conscious of the current interpretation.

As for the set of Genesis mosaics in the nave of *Santa Maria Maggiore* in Rome, from about 430–440, it was damaged when the Cappella Paolina was added, and precisely at the spot where the sacrifice of Abraham reasonably may have supposed to have stood. – The wall paintings in *Old St. Peter*'s on the Vatican and in *St. Paul*'s on the Via Ostia, probably due to an initiative of St. Leo the Great (440–460), and known to us from seventeenth-century sketches, [35] both contain our scene (fig. 8); their compositions are practically identical and so detailed that they contain not only the sacrifce but also the journey to Mount Moriah. In view of the fact that so few fifth century monuments have survived it is worth while to know exactly how the scene was depicted in two of the foremost sanctuaries of the West. Striking points are (fig. 7): that *a* Isaac is undraped, *b* he kneels on the wood upon the altar, *c* he is turned towards his father and *d* Abraham gazes in front of him towards the Hand of God. This composition appears to have exercised great influence on future renderings throughout Italy, and down to the time of Pietro Cavallini: Garber has traced its filiation in some twelve monumental Genesis cycles, reaching from Florence and Assisi to Monreale.[35a]

The mosaic floor of a basilica at *Tigzirt* (Mauretania) shows a fragment: the naked Isaac kneeling before a burning altar. – The famous mosaic of the bema of *S. Vitale in Ravenna* shows a rather conservative composition: Isaac is wearing the tunica, Abraham turns towards the Hand visible behind him, and the ram twists its head towards him; here too nonetheless Isaac is turned towards

---

[34] *Carmen* 27, 616–7, CSEL XXX, 289.

[35] Grimaldi (1618); Vat. cod. Barberini lat. 4406 (1635).

[35a] J. Garber, *Wirkungen der frühchristlichen Gemäldezyklen der alten Peter- und Paulsbasiliken in Rom*, Vienna 1918.

his father and kneels upon the altar. – Wilpert has advanced the hypothesis that the series of mosaics in the nave of *S. Salvator in Laterano*, destroyed 896, might have presented a series of motifs identical with those of the present stucco reliefs: in that case they would have included Isaac carrying the firewood.[36] – A series of distichs intitulated *in historias testamenti veteris et novi carmina* [37] and formerly attributed to Elpidius Rusticus († ca 533) describes a similar cycle; but we ignore its date as well as its provenience. – On the remarkable mosaic in the apse of *S. Apollinare in Classe*, dated around the middle of the seventh century, Abraham offers his son to God; since the artist simply tried to combine the two lunettas of the bema of San Vitale into one composition containing the same three sacrifices of Abel, Melchisedech and Abraham, as seen in San Vitale, and in order to preserve some symmetry, he made abstraction of the natural and historical surroundings, giving the group a vague exedra as background. – As for *S. Maria Antica* in Rome, the section of the frescoed wall which may have shown Genesis XXII is now empty. – The industrial arts of the West will be dealt with after the survey of the monumental documents of the East.

In the *Eastern half of the Roman Empire* and its hinterlands little has survived.

Our theme occurs on three frescoes – probably fourth century – in the necropolis of *El Bagawât* in Upper Egypt. Typical features in the 'chapel of the allegorical figures' are that *a* Abraham is shown frontally and in repose, *b* Isaac is also frontal, *c* Abraham has already stretched out his right hand towards his son, *d* the ram is tethered to a bush and *e* the burning altar is of a type found in Alexandria and which has been connected with the cult of Isis [38] (fig. 9). The two other frescoes are very indistinct but the subjects are known

---

[36] J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien*, Freiburg 1924, I, 202, and in Rivista di archeologia Cristiana 1929, 53. His opinion is based on a report read at the second Council of Nicea in 787 by the legates of Pope Hadrian, in which the Lateran basilica is mentioned.

[37] Migne PL 62, 543 ff.

[38] Round pedestal, narrower pillar-like shaft and denticulated top. Thiersch, *Zwei Gräber der römischen Kaiserzeit*, in Bull. Soc. archéol. d'Alexandrie, 1900, 3, fig. 21.

from inscriptions.[39] – A fresco also has been found in Saqqara near the old Memphis; here too we find the tethered ram, Abraham dignified and frontal, and Isaac standing with his face turned towards to the spectator, on the lowest step of an altar with a shaft-like support of which the upper part has disappeared. Abraham, however, wears the tunica – one wonders if this feature, unusual in the East, is reliable.

In a sermon *de deitate filii et spiritus sancti*[40] St. Gregory of Nyssa, in a well-known and often quoted passage, describes the type current in Asia and Pontus in the fourth century: *a* Isaac kneels or squats; *b* in fetters, beside the altar; *c* Abraham draws Isaac's head towards him so that the boy is gazing upwards; *d* the point of the weapon is touching Isaac's throat according to the method used in slaughtering sacrificial animals: the officiant leans over the victim and draws his head backwards, towards his chest; the point of the dagger is thrust into the carotid artery while the little finger rests against the blade. On the sixth-century floor mosaic of the synagogue of *Beth Alpha* in Palestine the sacrifice is depicted in detail, with the servants and the donkey; its execution is extremely primitive and its type belongs to no known category.

In the domain of applied art we find the El Bagawât type recurring on *five pyxes*[41] and a furniture fragment of bone. The latter was found in Alexandria and the pyxes in the West; all of them belong to a group supposed, rightly or not, to be of 'eastern' origin. On the very beautiful Berlin pyx – that could be admired at the 1956 Exposition 'Werdendes Abendland' in the Villa Hügel at Essen and, being found near the Moselle, is supposed to have belonged to the imperial court at Treves[41a] – the frontal scheme remains but Isaac is undraped and the denticulated pillar-altar stands on a platform approached by steps; Abraham holds his

[39] Exodus Chapel: ABRAM; room 5 (de Bock): ABRAM ICAK BICOOP.

[40] Migne PG 46, 572 C. Gregory uses ξίφος = sword, but from the description it is evident that he means a dagger; ξίφος may perhaps have been a poetical term for μάχαιρα.

[41] Pyxes in Berlin, Bologna, Treves, Rome and London (fig. 161, 163, 162, and 164 (= our fig. 10) in Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mayence 1952.

[41a] Yet Volbach thinks it to be a work of the beginning fifth century, and the Court left about 380–390.

sword in front of him, the point upwards. On the Bologna fragment and the Roman pyx it does not appear how Abraham handles his sword; on none of these pyxes does he brandish it. On the Treves pyx the ram is tethered. On all of them the altar is denticulated, sometimes approached by steps and often provided with an opening for the supply of air. Given the strong ressemblance with the compositions of El Bagawât and Saqqara one is justified in speaking of an 'Egyptian' type, as Miss Alison Moore Smith has done. The same altar is seen on an oil *lamp* from Jerusalem; a *gem* from the Torrey collection shows the denticulated altar, the frontal Abraham and the sword pointing upwards; one of the miniatures of the evangeliarium formerly preserved at the See of the Katholikos of Armenia at *Etchmiadzin* (to-day at Erivan) again shows the two frontal figures and the denticulated altar reached by steps: here Abraham's head has an aureole: wherever this miniature may have originated the composition is that of the early 'Egyptian' type that, witness the oil lamp, was also found in the Holy Land.

The steps so plainly visible on these monuments may perhaps be a reminiscence of the steps to Golgotha in contemporaneous Jerusalem. We know from travel accounts of the sixth, seventh and eighth centuries that an altar stood against the slope of Golgotha (or perhaps on the summit) and this was thought to have been built by Abraham in order to sacrifice his son.[42] We do not know to which type this altar belonged; we look in vain for it in earlier manuscripts: the eight pages which probably contained a miniature of our theme are missing from the sixth-century Vienna Genesis [43] and it neither occurs in the Cotton Genesis and the seventh-century Ashburnham Pentateuch.

Abraham about to give the knife-thrust is found again in the

[42] Theodosius, *de situ terrae sanctae* 7 (ca 530), CSEL 39, 140, 16: in civitate Hierusalem ad sepulcrum domini ibi est Calvariae locus, ibi Abraham obtulit filium suum holocaustum, et quia mons petreus est, in ipso monte, hoc est ad pedem montis ipsius, fecit Abraham altario; super altare eminet mons, ad quem montem per grados scalatur; ibi dominus crucifixus est Cp. Antoninus Placentinus 19 (ca 570), CSEL 39, 171, c. 19; Adamnanus 1, 6 (ca 670), CSEL 39, 234; Beda, *liber de locis sanctis* 2 (8th century), CSEL 39, 305.

[43] H. Gerstinger, *Die Wiener Genesis*, Vienna 1931, 46 (between the story of Lot and the second promise to Abraham).

Vatican *Cosmas Indicopleustes* (fig. 14). The accompanying servants, Isaac carrying his burden and the sacrifice are all depicted on fol. 59r. The – certainly early Christian – prototype is of the type described by Gregory of Nyssa. The ram, moreover, is tethered to the bush and Abraham has an aureole. This type may have originated in Asia or Alexandria but is probably the customary type in the art of the Imperial City, Constantinople.[44] The earliest definitely '*Byzantine*' specimens (figs. 15, 16) of our theme date from after the Iconoclasm; they too usually show the servants and Isaac carrying his burden. – The fact that in Greek-speaking Christendom Abraham is shown with a dagger may be explained by the text of the Septuagint which (Genesis XXII:10) has *μάχαιρα* in contrast to the Vulgate where we find 'gladium'. – Eastern also is a *relief fragment* in the Ottoman Museum in Istanbul: the ram is tethered to the bush but Abraham gives the impression of being 'western': his sword is raised. A second fragment also originates probably from the Byzantine source. – From Egypt comes a *piece of cloth* which shows Isaac upon the altar; this may be an example of non-Christian art, the inscriptions are illegible.

As we have seen, there are two purely eastern types. A characteristic of both is that Isaac is never shown upon the altar and that Abraham always remains the dignified patriarch wearing the pallium; the ram is usually shown tied to the bush; the Byzantine type also avoids undraped figures.

A large group of objects belonging to *the applied arts* is of uncertain origin. In view of the lack of clearly eastern characteristics they may for the present be considered as western. The unreliability of the reproductions, however, as well as the chance of a falsification make it necessary to reserve final judgment.

With one exception Isaac is shown beside the altar – an unusual feature in the West, after 340[45]; sometimes he is shown naked: this is very unusual in the West; in one case Abraham himself is naked; twice he wears only a loin-cloth, fourteen times a tunica. and twelve times the pallium.

---

[44] O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1950, 254.

[45] He is upon the altar at Old St. Peter's, St. Paul's, the Tigzirt fragment and the Aquitaine sarcophagi.

On the ten *gold glasses* (fig. 12) Isaac is naked [46]; two specimens are identical.[47] We see our theme also on five glass bowls; the Strasbourg bowl shows the 'compromise' type we know from the Roman catacombs, and a bowl found on the Esquiline is remarkable for its particularly fine engraving (fig. 11); on the famous Podgorića dish the scene is accompanied by a Latin inscription. — On a group of *oil lamps* we see it repeatedly in a identical manner: presumably the same stamp was used; a series of very rough terra cotta *tiles* also originates from one mould. Lastly there exists a quantity of jewellery (fig. 13), mostly very primitive in execution, and evidently most of those small objects were used as amulets or 'phylacteria': one of them recommends Abraham as an intercessor against stomach troubles [48]; another, a square gem, shows him entirely naked — this one may be of gnostic origin.

Of more importance is Bede's report [49] that Benedict Biscop brought back from Rome two 'imagines' (ivories, miniatures, or icons?) depicting among other things Isaac carrying the firewood; this text, from about 667, furnishes the only specimen of applied art which does not show the sacrifice itself and in view of the symbolical significance it must certainly be considered western, especially as it came from Italy.

The earliest of a series of *mediaeval western capitals* showing our theme can be seen in the little Mozarabic church of San Pedro de Nave: here Isaac lies upon the altar.

The Old Testament was rarely illustrated in the works of the *Middle Byzantine period*, except in manuscripts with a historical content. Constantinople is the home of the book with *homilies of Gregory of Nazianzus* — of the ninth century — that contains our theme [50] as well as of the four eleventh to thirteenth-century 'octateuchs' [51] where we find it depicted; these four miniatures

---

[46] Except perhaps on the gold glass at Wurzburg.

[47] Barcelona (our fig. 12) and Leningrad.

[48] *KYPHOC TOY ABPAAM ΘΕΡΑΠΕΥCON TON CΘΩMAXON.*

[49] *Historia Abbatum* 1, Migne PL 94, 720.

[50] Bibl. Nat. Paris gr. 510, fol. 174.

[51] Vatican gr. 746 and 747; Seraglio, Istanbul, gr. 8; Smyrna (burnt 1921) = our fig. 14. — In the octateuch of Vatopedi on Mount Athos Genesis and Exodus are missing.

ressemble each other so closely that they may be assumed to reflect the same early Christian prototype (fig. 15); the sacrifice and accompanying scenes concur entirely with those of the Cosmas (fig. 14). – The Palestinian '*Histoires universelles*' ',[52] written in French, also represent our theme in the Byzantine manner; but the early Christian Hand of God is replaced by an angel and some accessories differ from that of the cliché formula. – An evangeliarium from Armenia, at Jerusalem, eleventh century,[53] contains a miniature that appears to derive from the same prototype as that of Etchmiadzin, although the execution is clumsy and the drawing of altar and steps shows little understanding of the model. – The Byzantine door of Monte Sant' Angelo of 1076 bears Latin texts but shows Abraham, with aureole, grasping the dagger and Isaac lying bound upon the ground; it goes without saying that the Hand has been replaced by an angel. – We know that our theme was painted in St. Sophia at Kiev in the eleventh century: a thorough restoration now taking place, we will have to wait for knowing whether the 'Byzantine' formula will appear. – Abraham's sacrifice was also depicted at Balleq Kilise in Cappadocia (before 1051), in the church of Spas Neréditza near Novgorod (destroyed during the war) and, later, in a few churches on Mount Athos, in Moldavia, and Serbia. In all the enumerated Middle Byzantine monuments the altar is a tidy heap of stones[54] upon which a wood-fire is burning. The sacrifice itself is the main theme: Isaac carrying the faggots is a supplementary illustration.

In the West the immemorial theme regained its popularity after the Renaissance of the Twelfth Century, through the creative genius of the artists of young western Europe, and the typological speculations of its theologians, preachers and symbolists; up to 1300 we see it everywhere; only a brief survey of the monuments is given here.

In *Italian church painting* there is, primarily, the impressive

---

[52] H. Buchthal, *Miniature painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957.

[53] Armenian Patriarchal Library at Jerusalem 2555; see C. Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln*, Göteborg 1938.

[54] A pot with fire replaces it in Cosmas Indicopleustes; B.N. gr. 510 shows an 'ara'.

series deriving from the prototype in Old St. Peter's and St. Paul's at Rome, described by Garber [55]; everywhere we recognize the features of the model: Isaac naked and bound upon the altar turned towards his father (fig. 8 and 18); Abraham wearing the pallium, and barefoot; the Hand of God – extremely archaic for the XII-XIIIth centuries – in front of Abraham; the ram to the left; a mountain landscape forming the background. The altar, however, is new: it has become a sort of oven with an opening for air through which flames emerge.[56] As in the East, Abraham has an aureole. Both eastern and western features can be detected in the *Sicilian cycles*, in the panormitan Cappella Palatina (fig. 16) and Monreale cathedral: Abraham, in pallium and with sandals, is on the point of thrusting the dagger into Isaac's throat; Isaac is dressed; God's command and the waiting servants are also depicted: Byzantine specialities. Isaac lies, however, upon an altar of the oven type, as in the West.[57] – The maker of the ivory *paliotto at Salerno* – of the eleventh century – though faithful to the Italian tradition, shows some originality: Isaac sits in a distorted position and is blindfolded by his father; God points to the ram lying below. – In *S. Clemente* in Rome a painter has divided the scene over two compartments: and his angel – here between father and son – is the first on a church wall to have wings.[57a]

The sacrifice of Isaac is found on the Irish and English High Crosses and in many psalters, bibles, mss. of Beatus of Liebana's commentary on the Apocalypse and even, many centuries later, in the *'biblia pauperum'*. [58] It was one of the favourite subjects of the workers in precious metal of the Meuse Valley, Saxony and

---

[55] S. Angelo in Formis, S. Pietro in Ferentillo, S. Giovanni a Porta Latina in Rome, Anagni cathedral, S. Maria in Vescovio, S. Francesco at Assisi (our fig. 18). For Garber see note [35a], above.

[56] Not in S. Giovanni a Porta Latina, perhaps on account of the recent and rather drastic restorations.

[57] O. Demus, *The mosaics . . .*, 245–65, sees these cycles as pure copies after Byzantine model books and neglects the western motifs.

[57a] Angels with wings are seen on the (earlier) pyxes of London and Rome and a few other small objects impossible to date.

[58] In the *Hortus Deliciarum* of Herrade (175–95) and the psalter of Ingeborg at Chantilly (about 1200–35) the composition is of the Byzantine type; Isaac carrying the wood, in the psalter, is purely western.

Rhenania of the twelfth century: and with few exceptions Isaac is always seen lying upon the altar and so he remains in the standard-formula up to 1300; – we find it frequently in the medallions of windows, on carved capitals and even in the form of a 'statue-colonne': in Chartres Abraham holds Isaac in front of him, the ram is shown at his feet and the angel can be found looking down from the baldacchino. During this specifically typological epoch artists became fond of depicting Isaac lying upon a Christian altar, sometimes decorated with cross motifs or covered with an altar cloth. Iconographical peculiarities are only found on monuments where the sacrifice itself is not represented; for in the mediaeval West the isolated Isaac carrying the wood or the ram which took his place occurs as often as the main scene: the explanation lies, of course, in the typological significance.

The *sacrifice of the ram* is found as sole motif in the initial 'T' of the Canon, in the (carolingian) sacramentarium of Drogo,[59] on the portable altar of St. Victor at Xanten and on the apse fresco of S. Ansano, Spoleto (both twelfth century); in the ms. of Flavius Josephus' *Antiquitates iudaicae* in the Landesbibliothek in Stuttgart only the ram hanging in the thornbush is shown.[60] In an apse window of S. Francesco, Assisi, and on the portable altar of Stavelot it is the preparation for the sacrifice, *Isaac carrying the wood*, and not the sacrifice itself, that is given; at Grissiano, on a fresco on the triumphal arch, Isaac carries the sword himself. – It is in the twelfth century that we first see Isaac carrying the 'wood of the cross' or two beams or bundels in the form of a cross: so on a floor mosaic in Rheims (fig. 17), and, in the next century, on several French windows[61] and in the psalter of Ingeborg (fig. 19). As these windows as a whole were influenced by Suger's typological creations it would be interesting to know if and how motifs from Genesis XXII were seen on his famous cross at Saint-Denis.

---

[59] The sacrificial animal carried by Abraham looks like a calf but is completely white; can this be the ram of Genesis XXII? Or is it the 'tender little calf' of Abraham's Philoxeny, at Mamre?

[60] Inscription: 'aries abraha'.

[61] Window of 'the Redemption', Chartres; window of 'the New Covenant', Bourges; typological window of Le Mans cathedral.

As for the later Middle Ages, they brought no innovations, and motifs such as the sacrifice of the ram and the lonely Isaac carrying the wood were altogether abandoned.

The Meaning

An extremely plausible theory about the meaning of the earliest of our monuments, the painting at *Dura* (fig. 1), is offered by Kraeling.[62] On the front of the Thorah shrine one finds not only the sacrifice of Abraham but also the seven-branched candlestick with lemon and palm-leaf – signs of God's magnanimity – and the ark of the Covenant. He concludes that these images refer *a* to the actual temple of Jerusalem (II Chronicles 3, 1 tells us of the building of the temple upon the mountain where Isaac was lead to sacrifice), *b* to reconciliation with God and obedience to His will, by which man is assured of God's magnanimity, as testified by the Jewish New Year's liturgy. Kraeling views the edifice of the background as a highly stylized reconstruction of the former temple at Jerusalem. – It is less clear why our theme should be depicted on the floor of Beth Alpha: the combination with a lion, a rhinoceros, the sun and the signs of the zodiac (evocation of the mighty elements of the created cosmos?) is puzzling; but the liturgical objects and the ark of the Covenant, present here too, point in the same direction as in Dura-Europos. – A. Stuiber [62a] has drawn attention to the fact that in Beth Alpha as well as in Dura Europos which show *the ram tethered to the bush* the Jewish artists deliberately departed from the Genesis text in order to make it clear that the ram was brought here by God's Providence: the whole theme might be a paradigma of God's intervention, by Providence, on behalf of those that have faith in Him. However, in view of the fact that the tethered ram occurs also on many Christian monuments of the East, his argument does not appear convincing, all the more since he assumes for the Christian composition a much later Jewish story. Yet the story – and the iconographical motif – can be older than the known sources indicate, and in that case the Christians may have borrowed an existing scheme. On the other hand, Melito (see

[62] C. H. Kraeling, *Final Report . . .*, 54–62; see note 20, above.

[62a] In *Refrigerium interim*, Bonn 1957 (= Theophaneia 11), 178 ff.

above) already considered the ram tethered to the bush as a prefiguration of Christ bound to the cross.

The meaning of the *Christian monuments* can be readily determined and differentiates the whole of them into three groups.

Since the greater part of the early monuments has to do with death and burial the emphasis seems to lie on 'deliverance in need'; and this does not refer only to the pains of death – as in the prayer of the *commendatio animae* – but as well to the redemption brought about by baptism: in this respect our theme fits perfectly into the series of symbolical data constituting the repertory of early Christian 'funerary' art – an art whose origins may be, after all, far more reasonably be looked for in the every-day *domus ecclesiae* of pre-Constantinian Christian communities than in those occasional and far less frequented establishments called cemeteries. Yet at the present state of things the house-churches have disappeared, and the catacomb pictures and sarcophagi remain: so it comes about that the earliest Christian art necessarily assumes a somewhat unmerited funerary character.

As classified according to their obvious meaning, the *first of the three groups* of monuments showing our theme emphasizes it evidently as a *symbol of deliverance*. Historical accuracy was therefore neither intended nor necessary: an indication sufficed. The twenty-five specimens in the Roman catacombs are of this type; and it is striking that the frescoes of the necropolis of El Bagawât (fig. 9) show the same series of paradigmata of deliverance as are found in Rome [63]; it reminds us of the close literary and liturgical connections which existed between the sees of Peter and Mark, Rome and Alexandria.

On the nearly hundred western sarcophagi Isaac's sacrifice has been sculptured either for the same reasons or as a beloved cliché; soon it obtains its own place, mostly beside the central 'clipeus' or at one of the corners; of the 71 sarcophagi upon which its place can be determined it appears to have been arbitrarily located only 14 times. On 11 sarcophagi it corresponds, at one side of the clipeus, at the handing of the Law to Moses on the other; is there a clipeus, it is nearly always beside it (fig. 6). – Three scenes are frequently

[63] Chapel of the 'allegorical figures' and 'Exodus' chapel.

found as pendant to our theme: the handing of the Law to Moses (18 times), Moses striking water from the rock (8 times) and the raising of a dead, usually Lazarus (8 times). The use of flanking a clipeus by the handing of the Law and the sacrifice on Moriah has a purely practical explanation: in both the Hand of God finds a fit place in the small corner between the top of the clipeus and the upper border of the front, a dead spot difficult to fill otherwise. On the other hand, the 'waters from the rock' and Lazarus mostly occur as corner pendant to a Abraham-Isaac group at the other corner: and this too arises from compositorial necessity: Lazarus' aedicula and the rock with the falling waters are extremely suitable for rounding off and framing a frieze composed of loosely juxtaposed groups, whereas, given the purely technical character of these arrangements, it is evidently useless to seek for an ideological connection between Abraham and Lazarus except in that they are both well-known paradigmata of 'deliverance' from death. Lazarus and the Waters of the Rock usually balance each other, possible also for reasons of baptismal symbolism; one may remember too, that Moses was considered a pendant of Abraham and that in their persons the Promise and the Law were linked in some way: but how can we be sure about the actual intentions of the rich people who commanded the costly sarcophagi or of their ecclesiastical advisers? Profound symbols, when universally used, tend to become thoughtlessly chosen clichés.

On many examples of early Christian applied art we recognize the scenes with which we are familiar from the catacombs, especially on the gold glasses – mostly used at funerary meals – and glass bowls. Three gold glasses [64] show other funerary subjects beside our own, and inscriptions on two others attest their use at funeral meals,[65] and the same applies to the bowls: two display funerary inscriptions [66] and the other three sections of the familiar cycle, as does also a small lead bowl found in Rome. We may assume that the engravers were still aware of the symbolic meaning of the scenes they depicted on vases used at the 'agapes' for the dead. –

[64] Kircher coll., to-day in the Museo Cristiano of the Vatican; Pusey House Oxford; Brit. Mus. London.

[65] Vaticana DR 380; Museo communale, Grosseto.

[66] Treves; Boulogne-Rouen.

For reasons which are not clear the same motifs are found on the bronze covering of a small chest in Bonn and on the (eucharistic? or for simple eulogia?) pyxes in Bologna, Treves and Rome (fig. 10); a bronze medallion in the Museo Cristiano of the Vatican shows them too; according to Grabar our theme, when occurring on medallions and amulets (fig. 13), testifies to a belief in God's power of deliverance.[67]

At the revival of Christian art after the year 1000 the deliverance symbols appear to have lost their original meaning. When found in mediaeval manuscripts, our theme is chosen for its illustrative and historical significance, and these monuments form *the second group*, containing the western Bibles, the Byzantine octateuchs (fg. 15), and also those compositions in which Abraham is shown merely as a great figure in the Economy of Salvation, and the sacrifice is relegated into the background, as in some Beatus mss. and in the case of the statue-colonnes of Isle de France, in the twelfth century.

The third group consists of those monuments in which the facts of the Old Testament are consciously viewed in the light of the New: we may call them the *'typological monuments'*.

Some of the – often elaborate and only in a very general sense typological – cycles, taken from both the Old and the New Testament, on the walls of basilicas in East and West [68] contained the sacrifice of Abraham: those of Old St. Peter's, St. Paul's (both fifth century (fig. 8)); possibly of S. Maria Antica in Rome; Ingelheim and St. Gallen (both carolingian) and Mayence (possibly the Old Testament alone); the many Italian 'concordantiae novi et veteris testamenti' on church walls date from the eleventh century onwards; the choir vault of Björesjö, in Skåne, Sweden, of about 1200, must be mentioned separately. The same juxtaposition of the Testaments is found on the paliotto at Salerno, the bronze door of St. Zeno in Verona, Bonanus' door in Monreale, the Bertoldus chalice in the Kunsthistorisches Museum in Vienna and elsewhere. – But in the enumerated specimens the topological intention remains general and vague: the more striking typological juxtaposition

---

[67] A. Grabar, *Martyrium* II, Paris 1946, 12.

[68] J. Reil, *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu*, Leipsic 1910.

isolates single data from the Old Testament in order to oppose them directly to corresponding data from the New.

This too happened, and abundantly, with the sacrifice of Isaac. According to the allegorical exegesis of the Fathers (illustrated in the first part of this essay) Isaac's passion prefigured that of Christ himself; this association appeared so self-evident that centuries afterwards the mediaeval Christians took it for granted that even the mountain upon which Abraham offered his son must have been the same as Golgotha, in spite of II Chronicles 3, 1, which makes it clear that Moriah was identical with the emplacement of the later temple [69]; the typological correspondence prevailed over the historical and topographical facts; the identification of Moriah and Golgotha found its way into a pseudo-hieronymian commentary on St. Mark probably written at the end of the fifth century,[70] and pilgrims from the sixth to the eighth century tell how Abraham's altar could still be seen on Mount Calvary.[71]

As a figure of Christ's passion the sacrifice of Isaac occurs five times,[72] together with the passions of Job, Peter and Paul, upon the so-called '*passion*'-*sarcophagi*, from the second and third quarter of the fourth century; the main theme, however, is not so much Christ's passion as his victory over death: we recognize the old theme of deliverance.

Next, we notice a few representations of *the ram hanging in the bush* (fig. 5) on some 'city-gate' sarcophagi (from about 390) and on a sarcophagus at Arles [73]; they must have been inspired by ideas close to those expressed in texts such as those of Melito and Tertullian [74] or, maybe, of Ambrose, in whose bishopric some of them were carved and who wrote, ca. 388–390:

> 'Qua ratione arietem? quasi praestantem utique caetero gregi. Qua ratione suspensum? Ut adverteres hostiam illam

---

[69] The Samaritans considered Agazaren (Garizim) as the mountain upon which Isaac was sacrificed; *Itinerarium Burdigalense* 587, 3 (anno 333), CSEL 39, 20.

[70] *Commentarius in evang. sec. Marcum* 15, Migne PL 30, 638.

[71] See above, note 42.

[72] Lateran Museum 55 and 174; Arles; Junius Bassus; S. Sebastiano.

[73] S. Ambrogio, Milan (= our fig. 5); Louvre (sarcophagus Borghese); Arles.

[74] See above, the Introduction.

non esse terrenam. Qua causa cornibus suspensum, nisi quod carnem suam virtute superiore a terris levaret? Iuxta quod scriptum est: cuius principatus super humeros eius. Quis utique significatur, nisi ille de quo scriptum est: Exaltavit cornu populi sui? Cornu nostrum Christus est, qui praestitit omnibus, sicut legimus: Speciosus forma prae filiis hominum. Solus elevatus et exaltatus a terris, quemadmodum ipse nos docet, cum loquitur: Ego non sum de hoc mundo, ego de supernis sum. Hunc vidit Abraham in isto sacrificio, huius passionem aspexit. Et ideo ipse dominus ait de eo: Abraham diem meum vidit et gavisus est. Unde scriptura: Vocavit Abraham nomen loci illius, Dominus videt; ut dicant hodie: In monte dominus apparuit, hoc est, quod apparuerit Abrahae, revelans futuram sui passionem corporis, qua mundum redemit: demonstrans etiam genus passionis, cum suspensum ostendit. Virgultum illud patibulum crucis est. Et in hoc ligno praestantissimus ductor gregis exaltatus omnia traxit ad se, ut ab omnibus cognosceretur. Unde et ipse ait: Cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum'.[75]

Ambrose's allegorical subtleties seem to have little in common with the simple sculptures filling the arcades of sarcophagi fronts: and yet both testify of the all-pervading force of the typological interpretation. Even Paulinus of Nola, describing the chronological series of Old Testament scenes in his new church, although his intentions are clearly moralizing, cannot entirely abstain from alluding to the current christological interpretations.[76] – The concordance cycle, formerly attributed to Elpidius Rusticus and mentioned above, opposes each Old Testament theme explicitly to the corresponding one from the New; a poem of Alcuin [77] reproduces the tristichs of Elpidius, transposed so that the New Testament is given chronologically and supplemented by a few new tetrastichs; there must have existed many similar collections. Now the famous enamel *ambo of Klosterneuburg* (1181, later rebuilt as an altar) of Nicholas of Verdun is the earliest surviving monu-

---

[75] *De Abraham* 1, 8, Migne PL 14, 467 ff.

[76] See above, note 34.

[77] Alcuin, *Historiae veteris et novi testamenti*, Migne PL 101, 738.

ment illustrating to the full such a concordance cycle: among the scenes represented, we find, of course, Isaac's sacrifice as a prefiguration of the death of the Saviour.

More interesting still are those monuments on which, in imitation of the '*supra quae*' prayer of the Roman Canon of the Mass, the 'sacrifice of our patriarch Abraham' is seen in close relation to the eucharistic representation of the sacrifice of the New Covenant. They belong mostly to the twelfth century; they originated in the Mosan region, and consist of precious objects related to the celebration of the Mass, such as portable altars, crucifixes, and altar frontals.[78]

Several early Christian monuments may be considered as precursors of this 'Canon' group. — Upon the so-called 'sacrifice'-sarcophagus in Arles the miracle of the loaves, prototype of the eucharistic manna, is contrasted with the pagan sacrifice to Bel and associated with the sacrifice of Moriah: and here instead of Isaac the ram is sacrificed[79]; a eucharistic intention, though not unthinkable, is not clear.

On the contrary the two famous lunettas in the bema of *San Vitale* in Ravenna form a direct illustration of the 'Supra quae'; Nordström has investigated its possible local liturgical background[80]; Abraham's 'Philoxeny', the meal offered to the Three Guests of Mamre, accompanies here the three sacrifices, of Abel, Melchisedech and Abraham; the seventh-century mosaic at *Classe* is a mere reduction of those of S. Vitale. — The initial of the 'Te igitur' in the *sacramentarium of Drogo* illustrates the same theme; a censer of ca 1000 at Treves, and the earliest 'portatilia' (portable altars) belong to the same category.

Around the year 1165 a number of precious objects, mostly produced in the Mosan region and the North of France, show the 'three sacrifices' accompanied by other 'figurae' of the Crucifixion: the Serpent of Brass, the Spies carrying the Grape, the two pieces of wood of the widow of Sarepta, and other similar figures; the

---

[78] The occurrence of our theme on the capitals of the choir columns — as in S. Benoit-sur-Loire and St. Aignan-sur-Cher — may be explained equally by their proximity to the altar.

[79] Wilpert, *I sarcofagi* . . . , 234.

[80] C. O. Nordström, *Ravennastudien*, Stockholm 1953, 104 ff.

iconography of some French cathedral windows dedicated in honour of our Lord's Passion shows a variety and richness of symbolical ingenuity which is only equalled by their diversity of composition; in some of them we see Isaac simply carrying the cross, or the ram hanging with its horns in the thornbush. – In Italy the more sober and immemorial traditions prevail to the end. – As for the *Byzantine East*, in the Sophia cathedral at Kiev, on a series of eucharistic frescoes executed on the walls of the tribunes of the bema the sacrifice of Isaac is seen together with the Meal of the Seven at the lake of Galilea (Jo. 21: the old theme of the 'sacrament' chambers in Calixtus!), the marriage at Cana, the Last Supper ('Mystical Meal') and the Philoxeny of Abraham [81]; elsewhere too Moriah, Calvary and the Last Supper are reproduced.[82]

This rapid survey ends conveniently with the typological creations of the high noon of the Middle Ages; after lingering on throughout the two centuries which saw the decline of mediaeval symbolism, they faded into the background, to be, for a very short time, artificially resuscitated by the romantic theoreticians of the Gothic revival of the nineteenth century.

Looking back, the whole long story of the iconography of our theme can be summed up as follows:

during the age of the persecutions it has been a symbol of deliverance; from 313 onwards it appears transformed into a dramatic scene with allegorical bynotes; from the early Middle Ages onwards, it becomes the principal prototype of Christ's death on the Cross; this last motif reaches its classical form in France and the Mosan region, in the twelfth century. Byzantium plays no part in the elaboration of the typological patterns.[83]

---

[81] I. Grabar, *Gesch. der russischen Kunst*, Dresden 1957, I, 100; O. Powstenko, *The Cathedral of St. Sophia in Kiev*, Ukrainian Academy, 1954, 128.

[82] J. Reil, *Die altchristl. Bildzyklen . . .*, 64.

[83] I should like to offer my heartfelt thanks to Professor F. van der Meer, Nimeguen, for his guidance; to Professor Chr. Mohrmann, Nimeguen, for her advice; to Mrs. Ph. Bonajuto of the Dumbarton Oaks Institute, Washington D.C., who assisted me in going through the Princeton Index of Christian Art; to the photographic department and library of the University of Nimeguen and finally to Miss M. Hedlund M.A. who was responsible for the translation.

CATALOGUE OF THE MONUMENTS

I. THE EARLY CHRISTIAN PERIOD

The numbers between brackets indicate the iconographical particularities of each monument; they are the following:

1. The 'compromise' formula
2. Isaac carrying the wood
3. Isaac carrying the wood and sacrificed
4. Abraham and Isaac praying
5. various and exceptional features
6. Isaac upon altar
7. Isaac standing or walking
8. Isaac kneeling
9. Isaac naked
10. Abraham in tunica exomis
11. Abraham in pallium
12. Hand of God
13. Man or angel
14. Knife thrust
15. Denticulated altar
16. Aureole
17. Ram tethered

SARCOPHAGI (the first number, without brackets, is that of Wilpert's *I sarcofagi cristiani antichi*)

1. Le Mas d'Aire (Landes) 65.5/end IIIrd century (8, 10)
2. S. Marcello, Capua 9.2/early IV (2, 3, 8, 10, 13)
3. S. Maria dell' Anima, Rome 183.1/id. (2, 3, 8, 10, 12?) = our fig. 7*
4. fragm. S. Callisto, Rome 183.5/id. (2, 3? 11)
5. Terni, cathedral 203.2/ (1? 7, 10, 12)
6. fragm. Museum, Berlin 297.4/id. (8, 10, 12?)
7. S. Feliù, Gerona 111.1/id. (8, 10)
8. id. ibid. 112.2/id. (8, 10, 12)
9. Mus. Lateran. 184, Rome 128.2/ca 315 (8, 10, 12, 13) = our fig. 6*
10. fragm. Mus. d. Terme, Rome 204.3/early Constantinian (8, 10)
11. Mus. Lateran. 116 (Jairus), Rome 123.3/id. (8, 10, 12)
12. S. Damaso, Rome 129.1/id. (8, 11)
13. 'Entry-sarcoph.', Mus. d. Terme, Rome 212.2/id. (5, 7, 11, 12)
14. fragm. coll. Canova, Rome 184.2/id. (13)
15. S. Lorenzo, Rome 197.5/id. (8, 10)
16. 'Three-monograms'-sarcoph., Vatican (not in Wilpert/Constantinian (8, 10, 12)
17. Camposanto Teutonico, Rome 180.1/id. (8, 10, 12)
18. Mus. Lateran. 212, Rome 157.1/id. (8, 10)
19. Mus. Lateran. 191, Rome 184.1/id. (8, 10, 12)
20. Camposanto, Pisa 157.2/id. (8, 10, 12)
21. Mus. Lateran. 189, Rome 218.2/id. (8, 11, 13)
22. S. Damaso, Rome 129.2/320-330 (8, 10, 12?)
23. Mus. Lateran. 135, Rome 206.7/320–330 (8, 11, 13)
24. Mus. Lateran. 175, Rome 218.1/ca 330 (8, 10, 12, 13)

25. Museo, Syracusa ('Adelfia') 92.2/ca 330 (8, 10, 12)
26. Mus. d. Terme ('Claudianus'), Rome 127.2/320–350 (8, 10)
27. Musée lapidaire chrétien, Arles 152.1/320–350 (8, 10, 13)
28. Mus. Lateran. 137, Rome 166.4/id. (8, 10)
29. Mus. Lateran. 222–227, Rome 229.1/id. (8, 11, 12)
30. Mus. Lateran. 178, Rome 86.3/id. (8, 10, 12)
31. Musée, Arles 122.3/late Constantinian (8, 10, 12)
32. Città Castellana 143.3/id. (7, 11, 12)
33. Terme di Caracalla, Rome 98.2 (8, 10)
34. Toledo 219.2 (8, 10, 12)
35. Montpellier (from Bagnols) 99.5 (8, 10, 12)
36. Mus. Lateran. 147 (lid), Rome 136.4 (8, 10, 12, 13)
37. Musée, Arles (strigili-sarc.) 198.3 (8, 10, 12)
38. fragm. S. Callisto, Rome 183.2 (8, 10, 12?)
39. three fragms., Clermont-Ferrand 184.5 (8, 10, 12)
40. fragm. S. Ciriaco, Rome 194.6 (8, 10, 12?)
41. id. 194.7 (8, 10, 12?)
42. Musée, Narbonne ('Abraham-Sarc.') 217.2 (8, 10, 12)
43. fragm. S. Sebastiano, Rome 293.4 (8? 10)
44. Tarragona ('Leucadio-sarc.') fig. 117 (8, 10, 12)
45. Musée, Toulouse (from S. Michel-de-Touch) (8, 10, 12?)
46. Musée, Arles 45.1 (10, 12)
47. fragm. Mende (disappeared) (8, 10?)
48. fragm. S. Sebastiano, Rome 184.4 (8, 10?)
49. fragm. S. Callisto, Rome 194.5
50. id. 105.6 (12)
51. fragm. S. Guillaume-le-Désert (Hérault) 289 (8)
52. Palazzo Soriano, Cimino
53. ms. Peiresc, B.N. nouv. acq. 5173, Paris 246.12 (12)
54. fragm. 526, Musée, Narbonne (11? 13)
55. fragm. Mus. Lateran., Rome (11? 12)
56. fragm. 210 Mus. Lateran., Rome 184.3 (8, 11, 12)
57. Madrid (from Astorga) 158.2 (8, 11, 12, 13)
58. two fragms. Museo, Tarragona 194.8 (8, 11)
59. fragm. Musée Borély, Marseilles 194.11 (8? 11)
60. Museo Capitolino, Rome ('Sesto Acerro Lupo-sarc.') 203.1 (8, 11, 12)
61. fragm. 133 Mus. Lateran., Rome 214.4 (8, 11)
62. fragm. S. Sebastiano, Rome 292.2 (8? 11, 12)
63. frieze sarc., formerly Vatican (8, 9? 11)
64. Damasus crypt, Rome 123.2 (7, 11, 12)
65. ms. Peiresc, 6012 B.N. Paris (6)
66. Piazza del Paradiso 68, Rome (6, 7)
67. S. Sebastiano, Rome ('Lot-sarc.')/ca 340 (7, 12)
68. Mus. Lateran. 55 ('The Two Brethren'), Rome 91/id. (8, 11, 12)
69. Mus. Lateran. 152 ('Agape and Crescentianus'), R. 180.2/id. (6, 8, 11, 12?)

70. Mus. Lateran. 174 ('Passion-sarc.'), Rome 121.4/340–350 (6, 8, 11, 12)
71. Musée, Arles ('Susannah-sarc.') 195.4/ca 350 (6, 8, 11, 12)
72. S. Sebastiano, Rome fig. 6*/id. (8, 10, 12? 13)
73. St. Peter's, Rome ('Junius Bassus') 13/dated 359 (8, 11, 12)
74. Musée, Arles ('sacrifice-sarc.') 38.1/350–380 (4, 11)
75. City-gate sarc. S. Ambrogio, Milan 189.1/Theodosian: 380–390 (6, 8, 11, 12) = our fig. 5*
76. Acclamation-sarc., Museo, Ravenna 154.3/id. (6, 8, 11, 12?)
77. Majestas-sarc., Academy, Madrid 11,1/id. (6, 8, 11, 12)
78. City-gate sarc., Louvre, Paris ('Borghese') 82/id. (6, 8, 11, 12)
79. Acclamation-sarc., S. Ciriaco, Ancona 14/id. (6, 8, 11, 12)
80. Acclamation-sarc., S. Peter's, Rome 154.4/id. (6, 8, 11, 12)
81. Crypt St. Maximin (Var) (Dominus legem dat) 392/Theodosian (7, 11, 12)
82. Musée, Aix 205.5/id. (6, 8, 11, 12)
83. fragm. Pretestato, Rome 282.7 (6, 8, 11)
84. fragm. Callisto, Rome 183.4 (6, 8, 11)
85. fragm. Musée Borély, Marseilles 194.10 (6, 8, 11)
86. fragm. S. Sebastiano, Rome 140.9 (5, 11)
87. fragm. Musée, Arles 183.3 (5, 11)
88. lid, Musée, Arles 120.1 (5, 8, 11)
89. fragm. Staatl. Museen, Berlin/V–VIth c. (8, 11?)
90. sarc. 506, Musée, Toulouse (from St. Clair) 182.1/VIth c. (8, 9, 10)
91. Lucq de Béarn (Basses-Pyrénées) 182.2/VIth c. (8, 9, 10)
92. Ecija, Santa Cruz 214.1/VIth c. (7, 10, 17)
93. Museo, Burgos/VI–VIIth c. (7, 10, 12)

WALL PAINTINGS AND MOSAIC FLOORS

94. Dura-Europos, synagogue/ca 244 (6, 8, 11, 12) = our fig. 1*
95. paintings described by Gregory of Nyssa/after 350 (8, 14)
96. Tituli ambrosiani/ca 400
97. paintings seen by Augustine/ca 400
98. atrium of S. Felix, Nola/ca 401 (2)
99. S. Petri in Vaticano, nave/440–461 (3, 6, 8, 9, 11, 12)
100. S. Pauli extra muros, nave/440–461 (3, 6, 8, 9, 11, 12) = our fig. 8*
101. painting from Saqqara, Museum, Cairo/VIth c. (7, 10, 15? 17)
102. mosaic floor, Tigzirt, Africa (8, 9)
103. mosaic lunetta in the bema, S. Vitale, Ravenna/535–549 (6, 8, 11, 12)
104. second mosaic lunetta ibid.
105. mosaic floor, Beth Alpha, Palestine/VIth c. (8, 11, 12, 17)
106. mosaic, apse, S. Apollinare in Classe/VIIth c. (4, 11, 12)

ROMAN CATACOMB FRESCOES (the first numbers, without brackets, are those of Wilpert's *Malereien der Katakomben Roms*)

107. Chapel A3, Callisto 41.2/first half IIIrd c. 4, 10) = our fig. 2*
108. 'Velatio' chamber, Priscilla 78.2/end IIIrd c. (2, 7, 11) = our fig. 3*
109. 'Cappella greca' Priscilla/290–320 (1? 11)

110. Hermes 114/IVth c. (1? 2, 7, 10)
111. graffiti, Pamphilus/id. (1? 2, 7, 10)
112. Thraso 164.2/id. (1? 2, 7, 10)
113. ib. ('Pastor bonus arcosolium') 146.2/id. (4, 11)
114. Giordani, sacellum quartum/id. (1, 7, 11) = our fig. 4*
115. Maius, Magi arcosolium 222.1/id. (1, 7, 11, 12)
116. ib. Susannah crypt 220/id. (1, 7, 11)
117. cubic. 37A, Pietro e Marcellino 129.1/id. (7, 11)
118. cub. 8, ib. 108.1/id. (8? 10)
119. ibid. (opposite Cana) 188.1/id. (8, 11)
120. cub. 3 ibid. 73/id. (1, 7, 11, 12?)
121. cub. 33 ibid. 105.2/id. (1? 7)
122. cub. E, new catac. Via Dino Compagni (discov. 1954)/id.
123. cub. 1, ibid./id.
124. Marco e Marcelliano 216.1/id. (1? 2, 7, 11)
125. arcos. of Caius and Eusebius, Callisto p. 355/id. (12)
126. Domitilla 201.3/id. (12)
127. ib. 201.1/id. (1, 7, 11, 12?)
128. cubic. 10, ib. 139.1/id. (11, 12)
129. cubic. 2, ib. 196/id. (8, 11, 12)
130. cubic. 2, Thecla 235/id. (1? 2, 7, 11)
131. El Bagawât, central building/IV–Vth c.
132. ib. Exodus chapel/id.
133. ib. chapel 'of the allegorical figures'/id. (7, 12, 15, 17) = our fig. 9*
134. Pastor bonus-arcosolium, Generosa, Rome/VIth c.

MANUSCRIPTS

135. Cosmas Indicopleustes, Vat. gr. 699/VIIIth c. (2, 3, 5, 8, 11, 12, 14, 16, 17) = our fig. 14*
136. prototype Beatus in Apocalypsin/id.
137. prototype of Byzantine Octateuchs (2, 3, 5, 8, 11, 12, 14, 16, 17) = our fig. 15*
138. prototype of two Armenian Evangeliaria (7, 11, 12, 15, 16)

IVORIES

139. pyx Berlin/after 400 (7, 9, 11, 12, 13, 15)
140. bone fragm., Berlin/IV–Vth c. (7, 9, 11, 12, 15?)
141. pyx Museo Civico, Bologna/Vth c. (7, 9, 11, 12? 15)
142. pyx Rhein. Landesmuseum, Treves/VIth c. (8? 12, 15, 17)
143. pyx Museo d. Terme, Rome/id. (7, 11, 13, 15) = our fig. 10*
144. pyx Brit. Mus., London/VI–VIIth c. (13)

GOLD GLASSES (the first numbers, without brackets, are those of Garrucci's *Storia dell' arte cristiana*, other glass-work too is included)

145. Amatller, Barcelona/IVth c.?? (8, 9, 11) = our fig. 12*
146. Museo Chelliano, Grosseto/id. (8, 9, 11)

147. Hermitage, Leningrad 169.4/id. (8, 9, 11)
148. Brit. Museum, London 170.1/id. (8, 9, 10, 12)
149. Pusey House, Oxford 171.2/id. (8, 9, 11)
150. fragment, ib. 169.5/id. (8, 9? 11)
151. Camposanto Teutonico/id. (8, 9, 11, 12)
152. Coll. Kircher, to-day Mus. Crist. Vatican 171.4/id. (8, 9, 11)
153. DR. 380 Vatican Library 172.8/id. (8, 9, 11)
154. University, Wurzburg 172.11/id. (11?)
155. cup from the Esquiline/IV?V? (8) = our fig. 11*
156. crystal bowl, Mus. archéol., Strasbourg/IV? (1, 7)
157. bowl from Boulogne-sur-Mer, Rouen/Vth c. (7, 9, 10, 12)
158. bowl, Rhein. Landesmuseum, Treves 463.1/Vth c. (7, 9, 11, 12)
159. Podgorica dish, Hermitage, Leningrad 463.3/Vth c. (8, 11, 12)

LAMPS

160. Museo Cristiano, Vatican 475.2 (8, 10, 12)
161. from Fordongianus, Sardinia (8, 10, 12)
162. Musée, Lausanne (8, 10, 12)
163. Athens
164. Abela, Malta
165. Timgad (dép. Constantine)
166. Musée Lavigerie, Carthage
167. Camposanto Teutonico, Rome (8, 9, 11, 12, 15)

GLYPTICA (numbers are those of Garrucci)

168. bronze medallion, Mus. Cristiano., Vatican 435.6 (8, 9, 10)
169. cameo, Univ. of Philadelphia, Penn. 479.5 (8, 10)
170. sardonyx gem, B.N. Paris 479.9 (6, 8, 10, 12)
171. bronze ring, Brit. Mus., London 478.23/III–IVth c. (8, 9, 10, 13?)
172. amulet, lately in Paris (17)
173. round gem. coll. Torrey (?) (7, 9, 11, 12, 15)
174. cornelian gem, B.N. Paris
175. bronze medallion, Vatican 480.12 (7, 9, 10, 13)
176. cornelian cameo, Herzogl. Museum, Gotha (8, 11, 12?) = our fig. 13*
177. horn amulet (7, 11, 12)
178. rectangular gem 492.11 (7, 9, 11, 13)

MISCELLANEOUS OBJECTS (numbers = Garrucci)

179. lead plate, found in Rome (8, 9, 10, 12, 14)
180. metal plaque from casket, Hungary (8, 9, 12)
181. bronze casket lid, Provinzialmuseum, Bonn 448.2 and 4 (7, 9, 10, 12)
182. silver spoon, cathedral, Aquileja 462.6 (8, 9, 11, 12)
183. bronze stamp, from the Soter catacomb, Rome (8, 9, 10)
184. fragm. of vessel, Archeolog. Museum, Istanbul (8, 9, 12)
185. id., Museum, Cairo (9, 10, 12)
186. fragm. of marble vessel, Museum, Nicosia (8, 11, 12)

187. terra cotta tile, from Kassérine, Musée Lavigerie, Carthage (8, 11? 12)
188. id., from Aioun, Musée Bardo, Tunis (8, 11? 12)
189. id., Musée, El Kef (Tunisie)
190. marble slab, St. Maximin (Var) 482.19 (7, 10)
191. fabric, Museum Cooper Union, New York/V–VIth c. (6, 8, 9, 10, 12)
192. 'imago' brought from Rome by Benedict Biscop/ca 679 (2)
193. capital, S. Pedro de Nave (Zamora, Spain)/670–680 (6, 8, 12)
194. fragm. of a relief, Archeol. Museum, Istanbul/Vth c.? (8, 11, 12, 17)
195. fragm. of a relief, Archeol. Museum, Istanbul (12)

II. THE MIDDLE AGES

The numbers between brackets, indicating the iconographical peculiarities, correspond to the following items:

1. God's command to Abraham
2. Journey to Moriah
3. Isaac carrying the wood
4. Isaac carrying the cross
5. Ram alone
6. Isaac carrying the wood, and sacrificed
7. Isaac next to altar
8. Isaac upon altar
9. Isaac standing
10. Isaac kneeling or sitting
11. Oven altar
12. Isaac naked
13. Isaac clothed
14. Knife thrust
15. Denticulated altar
16. Aureole (Abraham)
17. Ram tethered
18. Hand of God
19. Angel

Ninth century

196. description of a fresco cycle at Ingelheim
197. Sacramentarium of Drogo, B.N. Paris (16, 18)
198. Fresco in a niche of S. Clemente, Rome (19)
199. high cross, Galloon Island
200. high cross, Castledermot (Kildare, Ireland)
201. id. ibid.
202. miniature, B.N. Paris gr. 510 (homil. Greg. Naz.) (2, 6, 7, 10, 13, 14, 16, 17?)

Tenth century

203. high cross, Armagh (Armagh, Ireland)
204. high cross, Galloon Island
205. miniature, evangeliarium, Etchmiadzin (now at Erivan, USSR) (7, 9, 13, 15, 16, 18)
206. miniature, Bible of S. Isidoro, León (8, 10, 18)

Eleventh century

207. censer 'of Solomon', cathedral, Treves (8, 10)
208. 'Heinrichs portatile', Schatzkammer, Munich
209. fresco, Balleq Kilise, Cappadocia (Turkey) (10, 13, 19)
210. ivory plaque, Hermitage, Leningrad

211. miniature, armenian evangeliarium, Jerusalem (7, 9, 13, 15? 16, 18)
212. miniat., Farfa bible, Vatican (8, 10, 12, 19)
213. octateuque Vat. gr. 747 (17)
214. porch S. Marcello, Capua (8, 10, 19)
215. miniat. Apocalypse of S. Sever, B.N. Paris
216. portable altar, Osnabrück, cathedral
217. bronze door, Monte Sant' Angelo (10, 13, 14, 16, 19)
218. fresco, Sophia cathedral, Kiev
219. paliotto, cathedral, Salerno (8, 10, 12, 18)
220. bronze door, San Zeno, Verona (8, 19)
221. capital, cathedral, Jaca (Spain) (9, 12, 19)
222. portable altar, Landesmuseum, Darmstadt

TWELFTH CENTURY

223. portable altar, Musée de Cluny, Paris (7, 10, 13, 18)
224. double capital, cloister, Moissac (2, 6, 10, 19)
225. chancel capital, Musée, Cluny (8, 10, 13, 19)
226. octateuque of the Seraglio, Istanbul (1, 2, 3, 6, 7, 10, 13, 14, 16, 17, 18)
227. Lambeth Bible, Lambeth Palace, London (8 9, 11, 13, 18, 19)
228. Ms. from S. Bertin, S. Omer (Pas-de-Calais) (8, 10, 13, 19)
229. window, Châlons-sur-Marne, cathedral (8, 10, 13, 18)
230. capital from S. Médard, Musée, Soissons (2, 5, 6, 8, 10 ,12, 19)
231. fresco, S. Angelo in Formis
232. octateuque of Smyrna (burnt 1921) (1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 16, 17, 18) = our fig. 15*
233. enamel plaque, Museo Nazionale, Florence
234. 'angels' tapestry', cathedral, Halberstadt
235. fresco, chancel, S. Ansano, Spoleto
236. capital, chancel, Minster, Basle
237. south tympanum, S. Isidoro, León (5)
238. capital Notre-Dame, Parthenay (Deux-Sèvres)
239. capital S. Pierre, Bommiers (Indre) (19)
240. capital, chancel, O.L. Vrouw, Maastricht (6, 8, 10, 16, 19)
241. capital, porch, cathedral, Die (Drôme) (8, 10, 13, 19?)
242. capital, chancel, S. Benoît-sur-Loire (Loiret) (6, 8, 10, 12, 19)
243. capital, chancel, S. Aignan (Cher) (6, 8, 10, 12, 19)
244. capital, cathedral, Autun (Cote-d'or) (8, 10, 12, 19)
245. sculptured post, porch, Souillac (Lot)
246. Puerta de las Platerías, Santiago di Compostela
247. mosaic, Cappella Palatina, Palermo (1, 6, 8, 10, 13, 14, 19) = our fig. 16*
248. portable, S. Victor, Xanten
249. portable altar, Museum München-Gladbach (8, 10, 13, 18)
250. fresco, S. Pietro, Ferentillo
251. portable from Stavelot, Musée Cinquantenaire, Brussels (3, 13, 16)
252. chalice of Berthold, Kunsthistorisches Museum, Vienna (8, 10, 13, 19)

253. cross from S. Bertin (pedestal), Musée de S. Omer (Pas-de-Calais) (3)
254. paten, abbey church, Tremessen (Poland) (8, 10, 13, 19)
255. cross reliquary, O.L. Vrouw, Tongeren (9, 13, 19)
256. Hortus deliciarum, by Herrade of Landsberg (9, 13, 14)
257. Scivias, by Hildegard of Bingen, Landesbibl. Wiesbaden
258. column, narthex of S. André de Armentín (Alava, Spain)
259. ciborium, coll. Pierpont Morgan, New York
260. psalter, Hunterian Museum, Glasgow (1, 6, 8, 10, 12, 19)
261. Flav. Joseph. Antiquitates iudaicae, Landesbibl. Stuttgart
262. façade (relief), S. Gilles (Gard)
263. codex lat. 14159, Bayr. Nationalbibl., Munich (8, 10, 13, 19)
264. ms. 'de laudibus s. crucis', ibid. (8, 10, 13, 19)
265. mosaic, nave, cathedral of Monreale (1, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 19)
266. enamel plaque, ambo of Klosterneuburg (8, 10, 13, 19)
267. door of Bonanus, cathedral of Monreale (10, 13, 19)
268. capital, cathedral, Geneva
269. floor mosaic, Musée, Reims (from S. Nicholas' chapel) (4, 13, 16) = our fig. 17*
270. tympanum, Källs Nöbbelöv, Skåne (Sweden) (7, 10, 13, 19)
271. fresco, S. Giovanni a Porta Latina, Rome (8, 10, 13, 18?)
272. statue-colonne, cathedral, Senlis (Oise) (9, 13)

THIRTEENTH CENTURY

273. Beatus in Apocalypsin, Mus. Arqueol. Nacional, Madrid
274. chancel vault, Björesjö, Skåne (Sweden) (8, 10, 13, 18)
275. fresco, triumphal arch, church of Grissiano (2, 13, 16)
276. psalter of Queen Ingeborg, Musée Condé, Chantilly (Oise) (4, 6, 8, 10, 13, 14, 16, 19) = our fig. 19*
277. statue-colonne, St. Servaas, Maastricht (9, 12, 18)
278. New Testament window, cathedral, Bourges (4, 6, 8, 10, 13, 18)
279. psalter of Blanche of Castilia, Bibl. de l'Arsenal, Paris
280. window, abbey church, Orbais (Marne) (8, 10, 19)
281. relief, central porch Notre-Dame, Paris (7, 10, 19)
282. statue-colonnei cathedral, Chartres (9, 13, 19)
283. statue-colonne, cathedral, Reims (9, 13)
284. Redemption window, cathedral, Chartres (4, 6, 8, 10, 13, 16, 19)
285. windows nr. 158 and 159, cathedral, Chartres (8, 10, 13, 19)
286. pulpit, Schlosskirche, Wechselburg (Saxony) (8, 10, 12, 19)
287. window, cathedral, Rouen (8, 10, 13, 19)
288. bible of Robert de Bello, Brit. Mus. London (3, 6, 8, 10, 13, 19)
289. chancel window, cathedral, Tours
290. fresco, cathedral, Anagni (1, 6)
291. chancel window, cathedral, Dol (Ile-et-Vilaine) (10, 13, 19)
292. chancel window, cathedral, Le Mans (Sarthe) =(4, 6)
293. porch, cathedral, Trani (Apulia)

294. octateuch Vat. gr. 746 (17)
295. Histoire universelle, B.N. Paris (2, 6, 8, 10, 13, 16, 19)
296. fresco Spas Neréditsa (near Novgorod, destroyed 1943)
297. Histoire universelle, Library, Dijon (3, 6, 7, 10, 13, 14, 18)
298. fresco S. Maria in Vescovio (near Stimigliano, Lazio) (8, 10, 11, 12, 16, 18)
299. Histoire universelle, Royal Library, Brussels (8, 10, 13, 14 16, 19)
300. fresco S. Francesco, Assisi (upper church) (10, 11, 12, 16, 18) = our fig. 18*
301. psalter, Sanders Found. Un. Libr. Cambridge (Mass.)
302. Histoire universelle de Brit. Mus. London (3, 6, 10, 13, 14, 16, 19)
303. window, Lady chapel, cathedral, Cologne
304. porch of the Vierge dorée, Amiens, cathedral (19)
305. silver cross, S. Giovanni in Laterano, Rome
306. chancel window, S. Francesco, Assisi (3, 13)
307. biblia pauperum, Bayr. Nationalbibl. Munich (8, 10, 13, 19)
308. some frescoes on Mount Athos
309. capital, Piacenza
310. porch, Minster, Freiburg in Breisgau
311. statue-colonne, Minster, Freiberg in Saxony

APPENDIX

A. GENESIS XXII AND THE FATHERS

The most frequently occurring trends of thought are numbered thus:

1. Christ = Abrahams seed
2. Abraham justified by faith
3. Abraham's works justify
4. Isaac carrying the wood = Christ carrying the cross
5. Isaac's sacrifice = Christ's sacrifice
6. Abraham offering his son = the Father sacrificing the Son
7. Ram suspended in bush = Christ nailed unto the cross
8. Isaac going willingly = Christ going voluntarily
9. Isaac hostia et sacerdos = Christ
10. Ram sacrificed = Christ sacrificed
11. Isaac and ram = the two natures in Christ
12. Rom. 8,32 and John 3, 16
13. Ram taken instead of Isaac = Christ takes our place
14. Ass = ass of Entry into Jerusalem = people of the Gentiles
15. Ram among thorns = Christ crowned with thorns
16. Ram among thorns = Christ among sinners
17. The servants = Juda and Israel, left behind
18. Sacrifice on third day = 'sub gratia'
19. Return among servants = salvation of the Jews
20. Moriah = Temple Mountain
21. Angel = Christ
22. Isaac bound = Christ nailed

23. Moriah = Calvary
24. Adam buried on Calvary
25. Jewish New Year

The same numbers, put between brackets behind the names, indicate where the corresponding typological motifs occur.

First century
Gal. 3, 16 (1)
Hebr. 11, 17 (2)
Jac. 2, 21 (3)
Clem. rom. *ad Cor.* 31 (2, 8)
Second century
Melito of Sardes (4, 5, 6, 7, 8?)
Irenaeus, *adv. haer.* 4, 5 (6)
Third century
Tertull. (?) *adv. iud.* 10 and 13 (4, 7)
Orig. *in Gen. hom.* 8 (1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12)
Cypr. *de patientia* 10 (8)
Fourth and fifth century
Ambros. *de excessu Satyri* 2, 97–8 (5, 12)
de Abraham 1, 8 (2, 4, 5, 6, 7, 9, 14)
in psalm. 39, 12 (13)
ps. Ambros. *ep.* 72, 1 (10)
Aug. *sermo* 2 (2)
sermo 19, 3 (4, 15)
c. Faust. Manich. 12, 25 (4, 7)
enarr. in psalm. 30, 2, 2 (4, 7, 12)
enarr. in psalm. 51, 5 (5, 10)
civ. dei 16, 32 (2, 4, 6, 10, 12, 15)
ps. Aug. *sermo* 7 (5, 6)
Zeno veron. *tract.* 10, 11 and 12 (5, 13)
Maxim. Taurin. *hom.* 55 (5, 7, 11, 16)
Joann. Chrys. *hom.* 25 (in Hebr. 11) (5, 10)
hom. 47 (in Gen. 22) (5, 6, 12, 13)
Paulin. Nol. *ep.* 29 (5, 10)
Cyrill. Alex. *in Gen.* 3 (2, 4, 5, 6, 11, 12, 14, 17, 18, 19)
Eucher. Lugdun. *in Gen.* 2, 22 (2, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22)
Theodoret. Cyr. *quaest. in Gen.* 22 (5, 6, 10, 11, 12)
Basil. Seleuc. *orat.* 7 *in Abr.* (7, 10, 11)
VIth century
ps. Hier. *in Marc.* 15 (23)
Caesar. Arelat. *sermo d. immol. Isaac* (4, 5, 6, 7, 10, 11, 14, 17, 23, 24)
VIIth century
Isidor. Hispal. *qu. in Gen.* 18 (4, 5, 6, 7, 14, 16, 17, 18, 22)
VIII-IXth century
Alcuin, *interrog. Gen.* 201–9 (20, 21, 25)

Hraban. Maur. *in Gen.* 3 (4, 5, 6, 7, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 25)
Walafr. Strabo, *Glossa ord. Gen.* 22 (4, 5, 6, 7, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22)

XIIth century

Rupert of Deutz, *in Gen.* 3 (4, 5, 6, 7, 10, 12, 16, 20)
Honor. August.-*Speculum*, in dom. pass. DNJC. (6, 14, 16, 17, 20, 23)
Hugo of St. Victor, *adnot. Pentec.* (23)
Petr. Comestor, *hist. schol.* Gen. 58 (20–25)

B. TYPOLOGICAL THEMES IN THE MONUMENTS OF THE WEST

THEMES:

1. Isaac carrying the wood
2. Sacrifice of Abraham
3. Sacrifice of Melchisedech
4. Sacrifice of Abel
5. Philoxeny of Abraham at Mamre
6. Serpent of Brass
7. Samson carrying the doors of Gaza
8. Jonah
9. The Spies carrying the Grape
10. The widow of Sarepta
11. The Tau painted in blood on the doors (Exodus)
12. The waters from the rock
13. Blessing of Ephraim and Manasse
14. The Tau on the foreheads (Ezechiel)
15. The tribe of Levi
16. The manna
17. Elijah
18. Gideon
19. Samson
20. Jacob's dream
21. Pelican
22. Lion
23. Moses receiving the Law
24. The Burning Bush
25. Joseph sold
26. The Paschal Lamb

MONUMENTS:

Early Christian: bema S. Vitale, Ravenna, VI. century: 2, 3, 4, 5, 23, 24
apse, S. Apollinare in Classe, VII. century: 2, 3, 4
Carolingian: sacramentarium of Drogo, ca 842: 3, 4
Eleventh century: censer, cathedral of Treves, ca 1000: 2, 3, 4
portable altar, cathedral of Osnabrück, 2. half XI: 4
portable altar, Landesmuseum, Darmstadt, end XI: 4

Twelfth century: portable altar, Musée de Cluny, Paris, XI–XII: 2, 3
window, cathedral of Châlons-sur-Marne, 1145–55: 2, 6, 7
altar of Eilbertus, München-Gladbach, 1160: 2, 3, 4
portable altar, S. Victor, Xanten, 1160: 3
portable altar from Stavelot, Brussels, 1165: 1, 3, 4, 6, 7, 8
cross of St. Bertin, Musée, St. Omer, 1160–75: 1, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14
reliquary of the Cross, Tongeren, 1170: 2, 6, 9, 10, 11, 15, 16, 17
paten, abbey church, Tremessen (Poland), 1170: 2, 3, 6, 9, 10, 12, 18, 19, 20
ciborium, Pierpont Morgan Library, New York 1175: 2, 6
Fl. Josephus, Library, Stuttgart, 1170–90: 6, 10

Thirteenth century: Bourges, cathedral, window, ca 1215: 1, 2, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 21, 22
Orbais, abbey church, window, 1210–20: 2, 9, 11, 13, 14, 26
Chartres, window of the Redemption: 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 18
Rouen, cathedral, window, 1235–40: 2, 6, 10
Tours, cathedral, window: 6, 21
Le Mans, cathedral, window: 1, 2, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 21, 22
Grissiano, triumphal arch fresco, early XIII: 1, 4
Reichenbach, ciborium: 3, 16
altar-cross, Louvre, Paris: 24, 25
Warwick, ciborium: 1, 2, 4, 8, 24
chalice from Alt Lomnitz, Schles. Museum: 6, 9
chalice from Mariensee, Germ. Museum, Nürnberg: 3, 4
chalice, S. Moritz, Hildesheim: 3, 4, 6, 9
chalice, Werben: 3, 6, 10, 18, 19, 24
chalice, Rathenow: 3, 6
paten, monastery, Marienstern: 3,4

The photographs are taken from:

1. C. H. Kraeling, The Excavations at Dura-Europos, Final Report, VIII, 1, New Haven 1956
2. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben, Rome
3. id.
4. Istituto di archeologia Cristiana, Rome
5. Alinari 31894
6. Anderson 1871
7. J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi
8. J. Garber, Wirkungen der frühchristlichen Gemäldezyklen, Vienna 1918
9. Kunsthistorisch Instituut, Nimeguen
10. W. F. Volbach, Elfenbeinwerk der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mayence 1956
11. Bullettino di archeologia cristiana, IV
12. Princeton Index of Christian Art
13. A. Furtwängler, Antike Gemmen
14. C. Stornajolo, Le miniature della Topografia cristiana di Cosma Indicopleuste, Milan 1908

15. D. C. Hesseling, Miniatures de l'octateuque de Smyrne, Leyden 1911
16. Anderson 29027
17. Bull. archéol. du comité des travaux historiques, Paris 1892
18. Anderson 15337
19. Kunsthistorisch Instituut, Nimeguen

Hulst, Carmel

REVIEWS

Ambroise de Milan, *Des sacrements, Des mystères*. Nouvelle édition revue et augmentée de *L'Explication du symbole*. Texte établi, traduit et annoté par Dom B. Botte (Sources Chrétiennes, No. 25*bis*). Paris, Les Editions du Cerf, 1961. Pp. 226. Pr. 13,20 NF.

The second edition of this volume of the Sources Chrétiennes, well-known because of its excellent introduction and notes, differs from the first in two respects: the *Explanatio symboli* has been added, a document justly characterized by Dom Botte as "un véritable reportage qui nous montre sur le vif saint Ambroise dans son role de catéchiste" (p. 25). Moreover, as might be expected, the text of the first edition, regarded by Dom Botte himself as provisional, has been replaced with only few exceptions by that of Faller (C.S.E.L. 73,7). For *sacr.* and *myst.* no critical apparatus has been added, for *explan. symb.* only a reduced one, but the divergencies from Faller's text are clearly indicated, and are discussed in detail at the end of the book in the *Notes critiques*, where a *index siglorum* and a classification of the manuscripts are also given. It goes without saying that these changes have increased the value of this edition which is indispensable for all students of the rites of initiation at Milan at the end of the fourth century.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Boezio, *Opuscoli teologici*. Testo con introduzione e traduzione di E. Rapisarda, seconda edizione riveduta. Università di Catania, Centro di studi sull'antico Christianesimo, 1960. Pp. IX + 89 (1/80 double pages). Pr. 1200 L.

The first edition of this Italian translation of Boethius' theological treatises was reviewed by professor Waszink (*Vig. Chr.* 2 (1948), 254/5) who found it reliable and in several passages more faithful than Stewart's English translation. In the second edition Stewart's Latin text has been added with only three exceptions: *trin., praef.* 14: *tractatibus* St., *tractationibus* R. (p. 2,2); *utrum p. et f.* 71: *si poterit* St., *si poteris* R. (p. 23,7); *c. Eut., praef.* 23: *adeo* St., *ab eo* R. (p. 45, l.8, not l.7, as is stated on p. VIII, n. 1).

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT